

الردا بحمیل للإمام الغزالی

محققه ودرسم له وعلقت علیه
و ترجمم مقدمه الألب مدبر مدیران لفتره الأولى
لوزنه الرساله

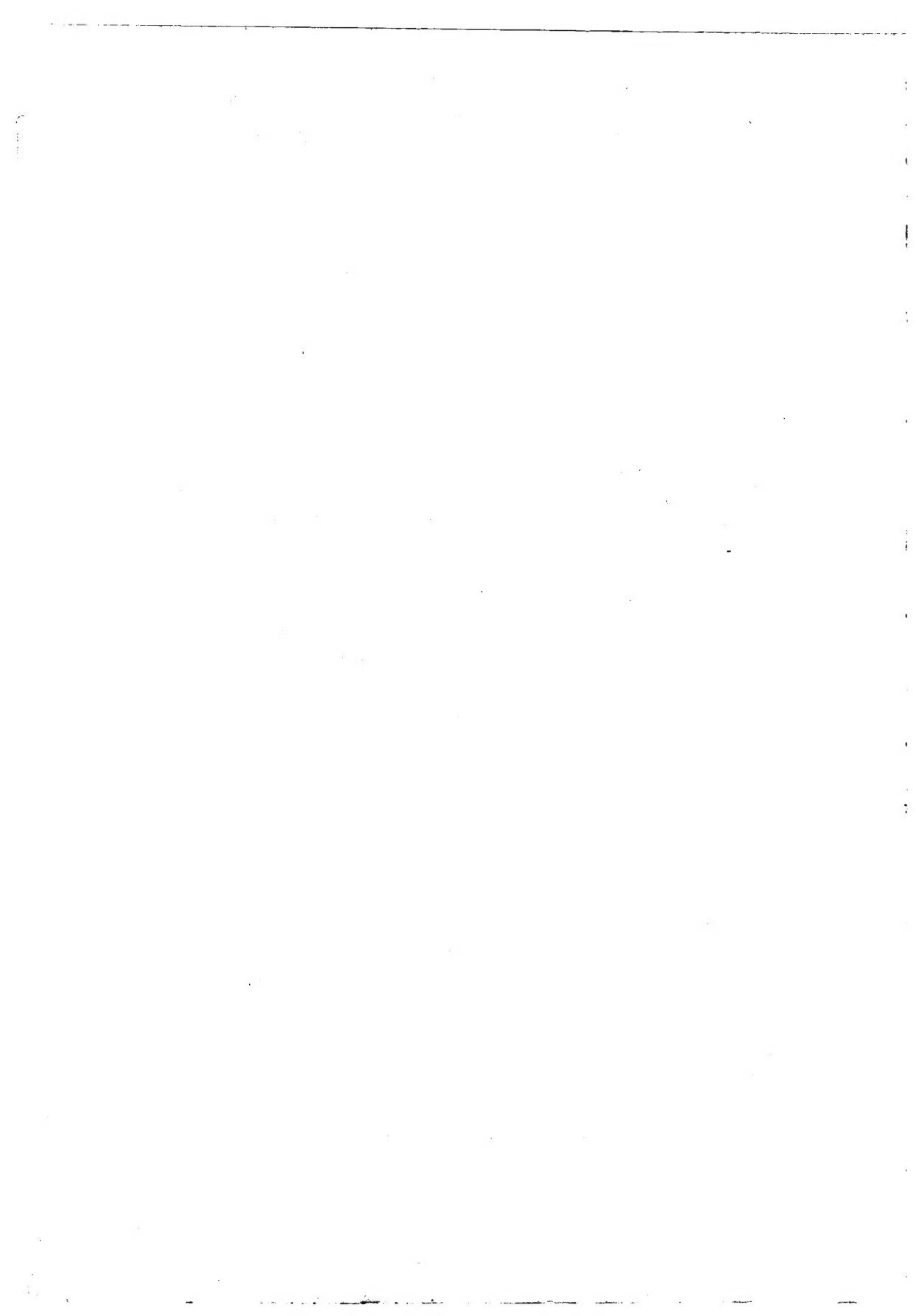
عبد الغزیز عبد الحفی حامی
الأمدین العام المساعد سابقاً لجمع البحوث الإسلامیة



القاهرة

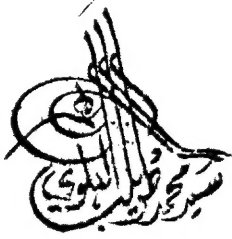
المنشأة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م



تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار
الأمين العام لجمعية البحوث الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ، والصلاة ، والسلام على من أوتى فصل الحكم وجوامع الكلم وآله وصحبه الذين اهتدوا بهديه وساروا على أثره - ومن تبعهم ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ومصابيح المعرفة فقادوا الناس إلى الهدى والرشاد ، وانطلقوا بهم على محجة الحق والسداد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة : فسلمت للناس عقيدتهم وصحت لهم شريعتهم ، فكانوا على بينة من أمر دينهم عقيدة وشريعة ، فقد أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده ، وحفظوا لنا نتاجهم وتراثهم ينير الطريق ويأخذ بيد المسلمين على أساس ثابت من العلم ، وأصل مكين من المعرفة فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم - جيلا بعد جيل - ما هم له أهل من خير الجزاء .

وبعد

فإن مجمع البحوث الإسلامية إذ يقدم للقراء في مشارق الأرض ومغاربها . كتاب « الرد الجميل » للإمام الغزالي . وهو من هو علما بأصول العقائد وفروع الشرائع ليس في كبير حاجة لا إلى التعريف به

ولا إلى ماحتواه كتابه «الرد الجميل» فإن عنوان الكتاب يحمل في معناه محتوياته فإنه «الرد الجميل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل» وأبو حامد محمد الغزالي إمام من أئمة العقيدة، وفقه من فقهاء الشريعة، وعلم من أعلام الفلسفة. ضرب بسهام كثيرة في كل علم فلم يقصر وألقى بدلائله في امتضاء الفنون فكانت دلوه أملاً للدلاء وإن لم تكن أبطأها. فلم يحظ إذن الغزالي بلقب حجة الإسلام عفواً، ولا حفظه التاريخ عبر سنيته الطوال علمه وكتبه مجاملة وتحيزاً.

وكتابه الذي نقدمه للقارئ اليوم رسالة في القمة من الفلسفة الإسلامية وأصل من أصول الجدل الإسلامي العميق، وصورة صادقة لما كان ولما ينبغي أن يكون عليه الجدل الإسلامي والفكر الإسلامي، والعقلية الإسلامية في فلسفتها الصحيحة وهو منه - فيما نعلم - منهج لم يسبق إليه دقة وعمقاً.

أما التعريف بالكتاب نفسه ففي المقدمة التي دبجتها براعة المحقق الفاضل الأستاذ عبدالعزيز عبد الحق حلمي الأمين العام المساعد لمجمع البحوث الإسلامية سابقاً - الغنية والكفاية فقد بذل سيادته في تحقيق الكتاب والتعليق عليه جهداً مشكوراً، فقد فتح مغاليقه وأوضح مشاكله وصحح نسبته لصاحبه وسط خضم المفتريات. وعجاج الاضطرابات والمعميات فكشف بذلك الغطاء عن حقيقته، وهدى القراء إلى سلامة وضعه وصحة نسبته.

(٥)

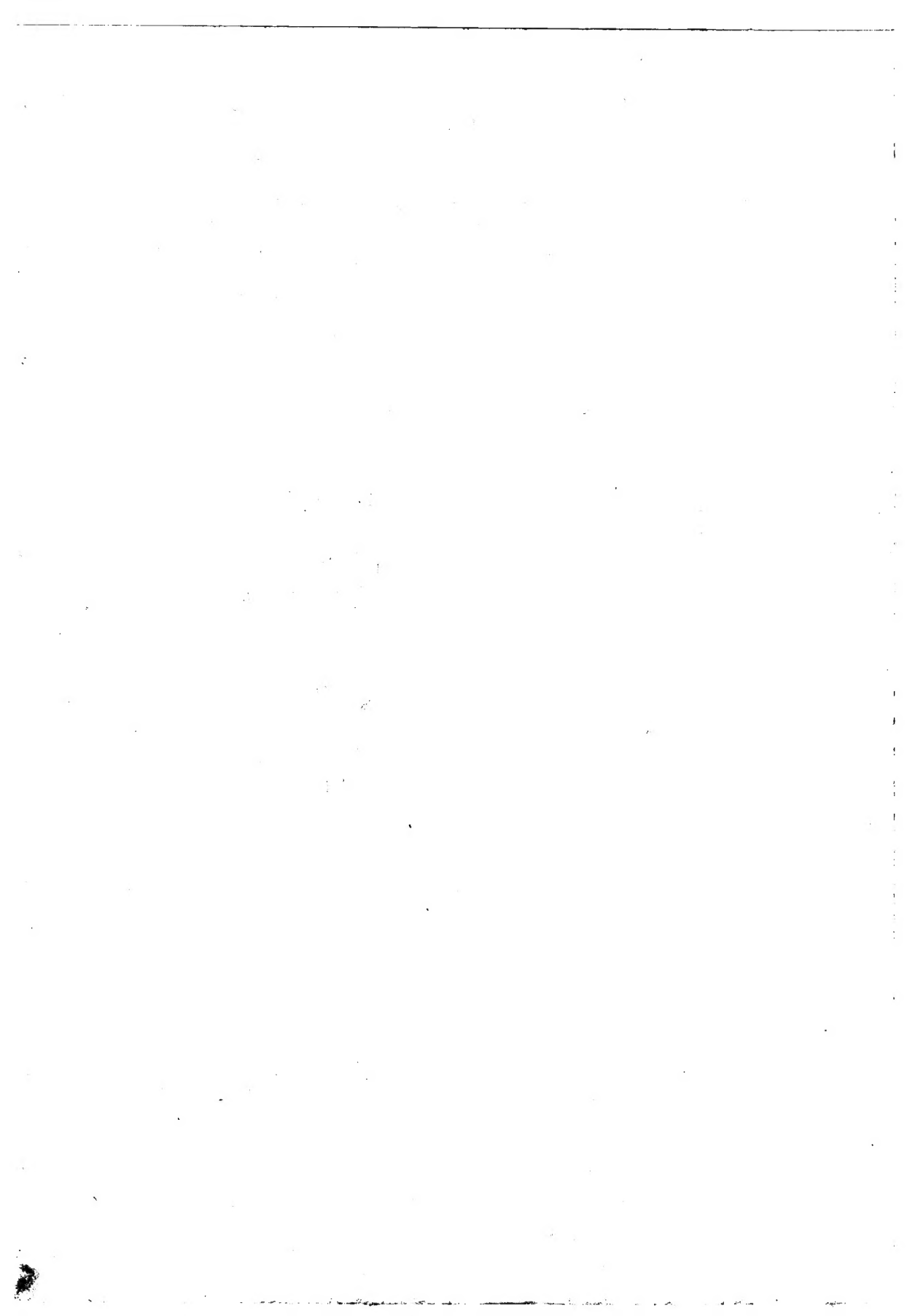
فجزى الله المؤلف عن دينه ما هو أهل له من جميل الجزاء . وجزى
العاملين في حقول العلم . وميادين التعريف بالإسلام وتراثه ورجاله
خير الجزاء .

والله المستول أن ينفع به ويرزقنا المزيد من التوفيق لخدمة دينه
والمحافظة على سنة نبيه بإحياء تراثنا . والحفاظ على مجدنا العلمي
الإسلامي فإنه الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

د محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية لرسالة الرد الجليل

نقدم إلى القراء في العالم العربي هذه الرسالة النادرة^(١) المنسوبة إلى الإمام أبي حامد الغزالي ، التي يرجع الفضل في كشفها إلى المستشرق الفرنسي العلامة لوى ماسينيون^(٢) ، إذ اهتدى إلى نسختين خطيتين

(١) وصفها محققها الأب روبر شدياق بعد عام واحد من نشره لها بأنها رسالة غريبة لم تكن معروفة من قبل . انظر إضافاته لكتاب الأب هنري لامنس « الإسلام : عقائده ونظمه » . بيروت سنة ١٩٤٠ م (ص ٣٠٨) وهي الطبعة الثانية لهذا الكتاب التي قام بتحريرها الأب شدياق بعد وفاة لامنس في سنة ١٩٣٧ م .

(٢) العلامة لوى ماسينيون من أعلام المستشرقين الفرنسيين ، وهو أشهر من أن يعرف به . ولد سنة ١٨٨٣ م وفقدته الدراسات العربية والصوفية في سنة ١٩٦٢ م ، تميزت حياته بوفرة الإنتاج ونفاذ البصيرة في البحث وتعدد الموضوعات التي تناولها . وأخيراً بمحيطته للعرب والمسلمين حتى قيل في وصفه إنه أكثر المسيحيين إسلاماً وأنه نزل ضيفاً على معاقل الثقافة العربية ولم يعن كغيره بتسقط عوراتها . وجدير بعارفي فضله من أبناء البلاد العربية وخاصة ممن تتلمذوا عليه أن يؤلفوا كتاباً في سيرته وتحليل آرائه ودراساته قضاء لحقه وعرفاناً بحميلة . وأشهر مؤلفات ماسينيون التي تخلد ذكره كتابه الضخم عن العلاج الذي يعد نموذجاً رفيعاً للدقة في البحث والاستقصاء حتى صار من المعالم البارزة الدالة على ما بلغت الدراسات الصوفية الإسلامية في الغرب من تقدم وتعمق . وقد استغرق المؤلف في جمع مادة كتابه وتأليفه خمسة عشر عاماً إلى أن نشره في باريس سنة ١٩٢٢ م في مجلدين يقعان في نحو ألف ومائة وعشرين صحيفة ، رجع فيه إلى مالا يحصى كثرة من مصادر أغلبها مخطوط ، مما يجعل ترجمته إلى العربية شاقة وعسيرة ، نظراً للحاجة إلى إثبات النصوص العربية منها ما ترجمه ماسينيون إلى الفرنسية مستشهداً به في ثنايا كتابه .

ويقول المستشرق الإنجليزي الراحل آرثر أربري - الذي كان متخصصاً في التصوف الإسلامي ومن تلامذة العلامة نيكلسون - وهو يعبر عن رجائه في ترجمة كتاب العلاج إلى الإنجليزية ، وذلك في كتابه : مقدمة في تاريخ التصوف الإسلامي (لندن سنة ١٩٤٢ م ص ٤٧) « إن اللغة الفرنسية الفلسفية بها من المزالق مالا يقوى على ملاقاته من لم يكن حذراً من الأجانب الذين ليست لهم خبرة كافية بهذه اللغة » .



منها في مكتبة أيّا صوفيا في القسطنطينية ، ثم كتب وصفاً لهما
مُزوداً بمقتطفات منهما ، نشره في الجزء الرابع من مجلة الدراسات
الإسلامية في باريس سنة ١٩٣٢ م ، وبذلك لفت أنظار دوائر ،
الاستشراق والأوساط العلمية إلى وجود هذه الرسالة التي تكشف عن
ناحية كانت لاتزال مجهولة في تفكير الغزالي وكتابات الجدلية .

ثم نهض بعد ذلك الأب روبير شدياق اليسوعي بتوجيه من أستاذه
ماسينيون بتحقيق النص العربي لهذه الرسالة بمقابلته على نسختيها
الخطيتين ، بيد أنه حدث قبيل تقديم نسخته المحققة للطبع أن
اعتدى بدوره إلى نسخة خطية ثالثة كانت مُدرّجة في فهرست مكتبة

= وكتاب ماسينيون عن الحلاج أشبه بموسوعة صوفية لأنه علاوة على دراسته للحلاج أرخ
لحركة الزهد والتصوف حتى نهاية القرن الثالث للهجرة . ومراجع ماسينيون في هذا الكتاب
تستغرق وحدها أربعاً وسبعين صحيفة من الطباعة المكتثرة . ويذهب ماسينيون إلى إرجاع
التصوف الإسلامي إلى أصول من الكتاب والسنة ، على لعكس المستشرق الأسباني آسين بلاثيوس
(١٨٧١ - ١٩٤٤ م) الذي يرجعه إلى مؤثرات مسيحية .

ولما سينيون بحث قيم آخر في نشأة المصطلحات الصوفية نشره أيضاً في باريس في سنة ١٩٢٢ م
وأعيد طبعه في سنة ١٩٥٤ م وكان ماسينيون مشرفاً على مجلة للدراسات الإسلامية منذ سنة ١٩٢٧ م
ومحرراً لتقويم العالم الإسلامي ، كما كان عضواً في هيئات علمية كثيرة : منها مجمع اللغة العربية في
القاهرة . وله من الأبحاث ما لا يتسع المقام لذكره ، منها نشره لنصوص عربية خاصة بالحلاج
حققتها وعلق عليها مثل كتاب الطواسين وأخبار الحلاج وديوانه .

وقد حلل آراء ماسينيون وكتابات مع أربعة آخرين من المستشرقين وهم جولدتسيهر
وهيرجرونيه ويكر ومكدونلد ، الأستاذ جان جاك واردنبج J.J. Waardenburg

في كتابه الضخم : « الإسلام في مرآة الغرب » باريس سنة ١٩٦٣ م كما أورد ثبثاً ضافياً
بمؤلفاته مرتبة ترتيباً زمنياً وموضوعياً (ص ٣٤٥ : ٣٥١) . وانظر أيضاً مقالين موجزين
عن ماسينيون لمحمد الطالبي وأحمد بكير في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١١ : ١٥
ومقالاً ثالثاً عنه بقلم أحمد بناني في مجلة البيئة المغربية عدد ديسمبر سنة ١٩٦٢ م ص ٥٠ : ٥٧ .

جامعة ليدن بهولنده على أنها مجهولة المؤلف ، فاستكمل تحقيقه للنص بمقابلته عليها . ثم ترجمه إلى الفرنسية وقَدَّم له بمقدمات ضافية تلقى كثيرا من الضوء على مضمون الرسالة وظروف تأليفها ، علاوة على ثبت ضخيم بالمراجع التي رجع إليها ومعجم بالألفاظ الاصطلاحية ونشر مجموع ذلك في باريس في سنة ١٩٣٩ م .

ولايسعنا هنا إلا أن ننوه بفضل كل من الأب شدياق وأستاذه ماسينيون ، كما نُعَبِّرُ عن إعجابنا بمحقق الرسالة الذي لم تمنعه صفته الدينية كراهب يسوعى من أن يُعْنَى بإحياء أثر عربي من آثار الأدب الجدلى والدفاعى عن الإسلام يتضمن رداً على عقيدته . ونحن بمثل هذه الروح نقدم على إعادة نشره للقراء في العالم العربى لالبعث مجادلات دينية لاطائل تحتها إزاء مشكلات العصر الحديث وإنما لتتبع إحدى نواحي التفكير الدينى فى الثقافة العربية التى لم تبتعد عماداً إلى الإسلام من توكيد مبدأ التسامح وتوثيق مشاعر الألفة بين المسلمين والمسيحيين . ورغبةً منا فى إفادة القراء العرب قمنا بترجمة مقدمات الأب شدياق التى صدر بها تحقيقه للرسالة وذيّلنا كلاً من النص والمقدمات باليسير من الشروح والتعليقات .

ثم وجدنا أن رسالة الرد الجميل بعد مضى أكثر من ثلث قرن على ظهور طبعتها الأولى فى حاجة إلى مقدمة جديدة نغرض فيها لما جدّ من الدراسات عن سيرة الغزالي ومؤلفاته بالقدر الذى يعين على تحديد نسبة هذه الرسالة إلى الغزالي وظروف تأليفها ، ثم نراجع ما جاء فى المصادر العربية ، ونختتمها بوضع رسالة الرد الجميل فى سياق ما سبقها من رسائل مماثلة .

وفي مقدمة الدراسات الحديثة عن الغزالي ومؤلفاته كتاب الأب موريس بويج محقق المكتبة الفلسفية العربية . وكتابه هذا ليس جديدا ، لأنه كان قد أعدّه منذ زمن طويل ليكون الجزء التالى لمقال له بالفرنسية أسماه : *Algazeliana* أى الغزاليات ، كان قد نشره فى مجلة جامعة القديس يوسف فى بيروت فى المجلد الثامن (ص ٤٧٩ : ٥١٩) ثم نُشر على حدة فى سنة ١٩٢٢ م . وكان قد تناول فيه عرضاً ونقداً لأبحاث تتصل بالغزالي كتبها عشرة من المستشرقين باللغات الإنجليزية والإسبانية والفرنسية والألمانية . وتكشف هذه المراجعات عن تعمق الأب بويج فى دراسة مؤلفات الغزالي وتطور تفكيره ، ورغ من إعداد هذا الجزء الثانى من الغزاليات فى سنة ١٩٢٤ م ، ولكنه لم يقم بنشره رغبة منه فى مزيد من البحث والاستقصاء .

ثم توفي الأب بويج فى سنة ١٩٥١ م مأسوفاً على علمه وخدماته الجليلة للثقافة العربية . ووجد أصدقاؤه بين أوراقه مخطوطة هذا الجزء الذى أسماه الأب بويج : « الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالي » . فتولى الأب ميشيل أَلار العمل على تحريره ، والزيادة عليه بما جَدَّ من الأبحاث التى تتصل بموضوعه ، مع التفرقة بين الأصل والزيادة . وصدر الكتاب بالفرنسية فى بيروت سنة ١٩٥٩ م . وارتأى الأب أَلار أن تكون مناسبة صدور الكتاب هى مرور تسعمائة سنة على مولد الغزالي بالتاريخ الميلادى .

ولإحياء هذه الذكرى قام أيضاً الأب ف . شيلهو Chelhot

بإخراج طبعة محققة للقسطاس المستقيم للغزالي ، وكان قد سبق

له أن ترجمه إلى الفرنسية ونشر الترجمة في مطبوعات المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق . كما عُنِيَ الآباء في جامعة القديس يوسف في بيروت بإعادة تحرير كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، وذلك لنفاد الطبعة المحققة التي كان قد أخرجها الأب بويج في بيروت في سنة ١٩٢٧ م في مجموعة المكتبة الفلسفية العربية . ولاشك أن عناية هؤلاء الآباء الأفاضل بدراسة الغزالي وتحقيق مؤلفاته واهتمامهم بإحياء ذكرى مولده لِمِمَّا يكشف عن عظيم تقديرهم لعاطفته الدينية ونزعتهم الصوفية ، ويشاركونهم في ذلك المستشرقون . وهؤلاء مع اختلافهم في فهم آرائه وتأويل نزعتهم يُجْمَعون على اعتباره أعظم المفكرين المسلمين في الإسلام وأظهرهم أصالة وأقواهم أثراً .

هذا وقد رجع الأب بويج في تأليف كتابه : « الترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي » إلى ما نسب إلى الغزالي من مؤلفات مطبوعة كانت أو مخطوطة مع التحقق مما طُبِعَ منها بمقابلته على نسخته الخطية والبحث في صحة نسبتها إليه ، كما رجع إلى المصادر العربية التي ترجمت للغزالي ومنها ما لا يزال مخطوطاً مثل كتاب طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ، وكتاب العقد المذهب في طبقات علماء المذهب لسراج الدين عمر بن علي بن الملقن المتوفى سنة ٨٠٤ هـ . هذا علاوة على ما رجع إليه الأب بويج من مؤلفات المستشرقين . وقد أضاف إليها الأب أثار ما ظهر منها بعد فراغ بويج من تأليف كتابه .



وقدّم بويج لكتابه بذاكرة تمهيديه قَمَمَ فيها سيرة الغزالي إلى خمس
مراحل ذكرها فيما يلي :

١- فترة التحصيل إلى وفاة شيخه إمام الحرمين الجويني في سنة
٤٧٨ هـ .

٢- مخرجه في سنة ٤٧٨ هـ إلى العسكر قاصدا الوزير نظام الملك
الذي أسند إليه التدريس في المدرسة النظامية في بغداد في سنة ٤٨٤ هـ
إلى اعتزاله العمل بها في سنة ٤٨٨ هـ .

٣- اعتكافه وتزهد وتنقله في مختلف البلاد الإسلامية من سنة
٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .

٤- عودته إلى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور من سنة
٤٩٩ هـ إلى سنة ٥٠٣ هـ .

٥- الفترة الأخيرة من حياته من سنة ٥٠٣ هـ إلى واته في سنة
٥٠٥ هـ .

ثم قنّيع الأب بويج هذه المراحل مرحلة مرحلة مُبَيَّنًا في كل واحدة
منها المؤلفات التي كتبها الغزالي في خلالها (ص ٧ إلى ص ٨٤) ثم
ألحق ذلك بعشرة تذييلات من ص ٨٥ إلى ص ١٧٠ نذكرها ،
فيما يلي :

١- عناوين مؤلفات يُهْلِكُ في صحة نسبتها إلى الغزالي .

٢- مؤلفات ليست لدينا عنها معلومات كافية .

٣- مؤلفات عُرِفَتْ بعناوين معينة ولكن ذُكِرَتْ لها مع ذلك عناوين أخرى .

٤- مؤلفات لم تكتب كاملة ولكن اقتصر على كتابة أجزاء منها أو تحريرها .

٥- بعض المماثلات الظنية *identifications conjecturales*

التي تؤدي إذا ما رجعت إلى أن نُقلَ من ثَبَّت مؤلفات الغزالي .

٦- مؤلفات مشكوك في صحة نسبتها إلى الغزالي إن لم يكن من المقطوع به أنها منحولة عليه .

٧- مؤلفات ثبت أنها منحولة على الغزالي .

٨- عناوين يجب إبعادها من ثَبَّت مؤلفات الغزالي .

٩- عناوين لا يجوز إدراجها في ثَبَّت مؤلفات الغزالي إلا بصور مؤقتة .

١٠- عناوين مستمدة من كتاب تاريخ الأدب العربي بقلم بروكلمان وهذا التذييل أضافه أَلار لكتاب بويج .

هذا وقد أدرج بويج رسالة الرد الجميل في التذييل السادس أي أنها من المؤلفات المشكوك في صحة نسبتها إلى الغزالي إن لم يكن من المقطوع به أنها منحولة عليه . ولكنه قال في ص ١٢٦ بأن هذه الرسالة وردت في ثَبَّت القبانى وحلمى وإنها موجودة في المجموع المخطوط رقم ٢٢٤٦ بمكتبة أيا صوفيا بالقسطنطينية ، ونظرا إلى أن الرسالة الأولى المشابهة للرد الجميل في هذا المجموع قد نسبت خطأ للغزالي فقد دعا

هذا إلى إنكار نسبة الرد الجميل أيضا إلى الغزالي ، ومع ذلك فإن هذا ليس بسبب كاف ، فهذه الرسالة منسوبة إلى الغزالي بينما نسبت الأولى إلى إمام الحرمين^(١) .

ثم أضاف أثار أن كلاً من العلامة ماسينيون والأب شدياق يؤكد نسبة الرد الجميل إلى الغزالي .

وفيما يتعلق بدعوى تأليف الغزالي للرد الجميل في مدينة الإسكندرية - وهي مما يذهب إليه ماسينيون وشدياق - يقول بويج في ص ٥ من كتابه : الترتيب الزمني : « لا أدري متى أمكن وقوع هذه الإقامة المزعومة للغزالي بالإسكندرية ، وهي الإقامة التي أشار إليها الكثيرون ممن ترجموا للغزالي » .

وستعود إلى مناقشة هذه الدعوى فيما بعد .

* * *

ومن المؤلفات المتعلقة بالغزالي والتي نشرت في الفترة التالية لطبع الرد الجميل في سنة ١٩٣٩ م كتاب : « الغزالي الصوفي » بقلم مرغريت سميث (لندن سنة ١٩٤٤ م) ، والمؤلفة معروفة بعكوفها على دراسة التصوف الإسلامي ، ومن مؤلفاتها السابقة : رابعة العدوية ، والحارث بن أسد المحاسبى .

(١) رسالة إمام الحرمين المشابهة لرسالة الرد الجميل عنوانها : « شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل » ومنها نسخة مخطوطة مصورة في معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٥٩ فيلم . انظر الجويني إمام الحرمين بقلم فوقية حسين محمود (القاهرة سنة ١٩٦٤ م ص ٨٥) . والأصل في مجموعتين خطين بمكتبة أيا صوفيا تحت رقمي ٢٢٤٦ و ٢٢٤٧ ، انظر الترتيب الزمني (ص ١٢٦ و ص ١٤٠) ولكن الأب شدياق ذكر أن رقمي هذين المجموعتين هما : ٢٣٤٦ و ٢٣٤٧ .

وللمستشرق الاسكتلندى و . مونتجومرى واط - وله مؤلفات
فى السيرة ، ورسالة فى حرية الاختيار والجبر فى صدر الإسلام - مقال
عنوانه : « مؤلفات الغزالى وصحة نسبتها إليه » ، نشره فى مجلة
الجمعية الآسيوية البريطانية (لندن سنة ١٩٥٢ م ص ٢٤ : ٤٥) ،
كما ترجم إلى الإنجليزية المنقذ من الضلال ، وجزءاً من بداية الهداية
مع تقديمه لهما ، ونشر هذا بعنوان : « عقيدة الغزالى وعباداته » (لندن
سنة ١٩٥٣ م) .

ونقلًا عن تعليقات أَلار على كتاب بويج (ص ٣٠) وضع واط
فى مقاله السابق الذكر ثلاثة معايير تستخدم فى النقد الباطنى لكتابات
الغزالى لتقرير صحة نسبتها إليه أو لتحديد الترتيب الزمنى لما صَحَّح
منها من تأليفه . وتتلخص هذه المعايير فيما يلى :

١- نظراً إلى أَنَّ الغزالى فى الفترة الأخيرة من حياته كان يعتقد
بأنَّ هناك فى المعرفة نطاقاً يتخطى قدرة العقل على إدراك الحقائق فإنَّه
من المتعذر أن ننسب لهذه الفترة كتاباً جعل فيه الغزالى العقل معياراً
لما يسوقه من حجج .

٢- اتبع الغزالى فى تأليف كتبه نَسَقاً منطقياً .

٣- حَرَّص الغزالى دائماً على أَنَّ يكون فى آرائه موافقاً لأهل السنة .

ومن أمثلة استخدام واط لهذه المعايير التى وضعها مذكره عن
كتاب « ميزان العمل » للغزالى ، فهو عندما طَبَّقَ المعيار الأول على
هذا الكتاب قال بأنَّه لاينتمى إلى الفترة الأخيرة من حياة مؤلفه ،
! وعندما طَبَّقَ المعيار الثانى شك فى صحة نسبته إليه ، ذلك لأنَّ الحجج

التي يتضمنها الكتاب بدت له على درجة من الخلل والاضطراب بما يجعلها غير جديرة بأن تنسب إلى الغزالي . واستشهد واطم على ذلك بفقرتين أوردتهما وخلص أخيراً بأن الكتاب ليس من تأليف الغزالي .

هذا مع العلم بأن آسين بلاثيوس لايشك في أن كتاب ميزان العمل من تأليف الغزالي ، كما أن جولد تسيهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي يعده حلقة تمثل انتقال الغزالي من التفكير الفلسفي إلى التفكير الصوفي .

واقصر واط في ترجمته لبداية الهداية على جزئها الأول ولم يترجم جزءها الأخير على اعتبار أنه منحول على الغزالي وساق مايلي من الحجج لتأييد رأيه :

١- إن العبارة التي تسبق القسم الأخير من البداية هي هاتمة لما ذكره الغزالي في المقدمة . والقسم الأخير فيما يبدو له قد أضيف دون أن تكون له صلة محدودة بما سبقه ودون أي تسلسل منطقي واضح .

٢- يوجد فارق محسوس في اللهجة بين الآراء السابقة وبين الجزء الأخير من بداية الهداية .

٣- إذا قارنا الجزء الأخير بما جاء في كتاب الإحياء اتضح لنا أنه لايتصل بما سبقه في الجزء الأول من البداية لأنه عبارة عن مجرد استشهادات .

٤- فكرة آداب الصحبة والمعاشرة مع الخالق سبحانه وتعالى ،
وهى الفكرة التى عرضها الغزالي فى الجزء الأخير من بداية الهداية ،
يبدو أنها ليست من أفكاره .

ويستخلص واط من ذلك أن الجزء الأخير من بداية الهداية ليس
من تأليف الغزالي . غير أن بروكلمان لا يرى أى إشكال فى صحة
نسبة هذه الرسالة كلها إلى الغزالي ، كما ذهب أ . ب فان ليون إلى
تخطئة واط فى إغفاله ترجمة الجزء الأخير منها . وبمراجعتنا لبداية
الهداية لم نجد وجهاً لاعتراضات واط ، ونعتبر الرسالة كلها من
تأليف الغزالي .

* * *

وفىما يتعلق بعدد من المؤلفات المنسوبة إلى الغزالي ومنها رسالة
الرد الجميل ، نجد أن الخلاف بشأنها بين الباحثين لايزال قائماً .
ونستشهد على ذلك بمثالين نرد فهما بثالث مما أجمع الباحثون على
أنه منحول على الغزالي .

١- الرسالة اللدنية :

قال عنها بويج (ص ١٢٤ : ١٢٥) إنه قد درسها بعناية ووجد
أنها بعيدة عن تفكير الغزالي وأسلوبه ، وإنه وجد نسخة خطية لها
فى مجموع يرجع إلى أوائل القرن السادس الهجرى تحت رقم ١٧١٢
فى مكتبة شهيد على باشا بالقسطنطينية . وقال فيها ناسخه إنه كتب
القسطاس المستقيم والرسالة اللدنية للغزالي .

بيد أن بويج لم يعد هذا دليلاً على صحة نسبة الرسالة اللدنية
إلى الغزالي . وأضاف ألام فى تعليقاته على كتاب بويج قائلاً : « منذ

أن كتب بويج هذا في سنة ١٩٢٤ م لم تحل مشكلة نسبة هذه الرسالة إلى الغزالي حلاً نهائياً ، ففي سنة ١٩٣٨ م نشرت مرغريت سميث ترجمة إنجليزية لهذه الرسالة وقالت يبدو أنه من المسلم به أنها من تأليف الغزالي . « ولكن بعد ذلك بثلاث سنوات (أي سنة ١٩٤١ م) كتب آسين بلاثيوس بأنه لا يعتقد أن الرسالة اللدنية من تأليف الغزالي ، ذلك لأن جانباً كبيراً منها يتفق في لفظه مع « رسالة في النفس والروح » لمحي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ) . وهي الرسالة التي حقق بلاثيوس نصها وترجمها إلى الإسبانية وقدمها بعنوان : « سيكولوجية محيي الدين بن عربي » إلى المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين . وأضاف بأن مابرسالة النفس من مفردات وأفكار هي بلاشك مما يستخدمه ويبسطه ابن عربي في مؤلفاته .

وقد عاودت مرغريت سميث البحث في هذا الموضوع في كتابها : « الغزالي الصوفي ، » (لندن سنة ١٩٤٤ م) وقالت : « ذهب البارون كارادى فو والأستاذ آسين بلاثيوس والدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن « رسالة في معنى النفس والروح » هي من تأليف ابن عربي ، مع أن هذه الرسالة هي عبارة عن الرسالة اللدنية للغزالي مع زيادة قليلة في عباراتها وحذف لبعضها الآخر . » وأضافت : « يلاحظ بأن جانباً من آراء الغزالي في الرسالة اللدنية يوجد في الإحياء وفي سائر مؤلفات الغزالي مما يثبت دون ريب بأن الرسالة اللدنية هي من تأليف الغزالي .

بيد أن واط في مقاله : « مؤلفات الغزالي وصحة نسبتها إليه » (ص ٣٣ : ٣٤) أيد رأى بلاثيوس في أن الرسالة اللدنية منحولة

على الغزالي . وساق تأييداً لدعواه حجتين جديدتين ، فهو عندما طَبَّقَ عليها معياره الأول قال بأنَّها لا تتضمن مجالاً يتخطى نطاق العقل وإنَّه لذلك لا يمكن إرجاع تأليفها إلى الفترة الأخيرة من حياة الغزالي . ومع ذلك فإنَّ مضمون الرسالة في نظره يختلف عما ننتظره من الغزالي في فترة سابقة . وخلص واط من ذلك إلى القطع بأنَّ الرسالة اللدنية منحوالة على الغزالي .

وبعد أن كتب واط هذا بعدة أشهر أثار الموضوع من جديد الأب ماكارثي في مقدمته لكتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري الذي حقق خصه وترجمه إلى الإنجليزية ونشر النص مع الترجمة بعنوان : « علم الكلام عند الأشعري » (بيروت سنة ١٩٥٣ م) . وقال ماكارثي في ص ٢٥ من مقدمته بأنَّه : « اهتدى إلى نسخة خطية من الرسالة اللدنية وإنَّه إذا ثبت ، كما يعتقد ، بأنَّ هذه المخطوطة كتبت قبل محيي الدين بن عربي (٥٦٠ هـ - ٦٣٨ هـ) فسنظفر بحجة جديدة تحملنا على القطع بأنَّ الرسالة اللدنية من تأليف الغزالي .

٢- المضمون به على غير أهله :

أشار بويج في ص ٥٣ من كتابه الترتيب الزمني إلى عبارة مؤلف المضمون في ص ٤٥ من النسخة المطبوعة في سنة ١٣٠٣ هـ والتي جاء فيها قوله بأنَّه : « سيبادر إلى تأليف كتاب تال في موضوع التعاليم الصوفية عنوانه المضمون به على غير أهله . » وقال بويج : « لعل الإشارة هنا إلى رسالة أخرى طبعت أيضاً في سنة ١٣٠٣ هـ ولكن من المجازفة القول باعتبارهما كتاباً واحداً ما لم تيسر لنا طبعة مُحَقَّقة لهما . »



وأشار الغزالي في كتابه الأربعين في أصول الدين (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٢٨) إلى بعض مؤلفاته المضمون بها بقوله : « وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مَجْمَعَة ولا مراقبة فلاتصادفه إلا في بعض كتبنا المضمون بها على غير أهلها . »

ومنذ وقت مبكر ثار الشك في نسبة المضمون إلى الغزالي نظراً لاشتراكه على آراءٍ تخالف مذهب أهل السنة . جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١٣١) : « وذكر ابن الصلاح ^(١) أن كتاب المضمون المنسوب إليه معاذ الله أن يكون له ، وبَيَّنَّ سبب كونه مُخْتَلَقاً مرضوعاً عليه . والأمر كما قال . وقد اشتمل المضمون على التصريح بِقِدَمِ العالم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات . وكل واحدة منها يُكْفَرُ الغزالي قائلها هو وأهل السنة أجمعون فكيف يُتَصَوَّرُ أنه يقولها ؟ »

وقال أبو بكر محمد بن طُفَيْل المتوفى سنة ٥٨١ هـ في كتابه أسرار الحكمة المشرقية أو رسالة حي بن يقظان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ص ٩) : « وقد ذكر (الغزالي) في كتاب الجواهر أن له كتاباً

(١) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ . قال ابن خلكان في ترجمته (ج ١ ص ٣١٢ : ٣١٣) : « كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال وما يتعلق بعلم الحديث ونقل اللغة . وكانت له مشاركة في فنونه عديدة » وأضاف ابن خلكان أنه كان أحد شيوخه الذين انتفع بهم . وترجم له السبكي في طبقات الشافعية (ج ٥ ص ١٣٧ : ١٤٢) وقال : « جال في بلاد خراسان وورد دمشق ودرس بالمدرسة الصلاحية بالقدس ثم عاد إلى دمشق وولى التدريس في المدرسة الرواحية ، وشيخة دار الحديث الأشرفية » ومن مؤلفاته : مقدمته في علم الحديث .

مضموناً بها على غير أهلها ، وأنه ضَمَّنَها صريح الحق ، ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب المعارف العقلية وكتاب النفخ والتمويه ومسائل مجموعة سواها . »

وأنكر محيي الدين بن عربي في كتابه « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » (طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م - ١ ص ١٢٥) نسبة المضمون الصغير إلى الغزالي ، إذ يقول : « وكان الشيخ أبو الحسن على المُسَفَّر جليل القدر حكيماً غامضاً في الناس ، محمود الذكر ، رأيته بسبينة ، له تصانيف منها منهاج العابدين الذي يُغزى لأبي حامد الغزالي وليس له ، وإنما هو من مُصَنِّفات هذا الشيخ ، وكذلك كتاب النفخ والتمويه الذي يُغزى لأبي حامد أيضاً ويمسّيه الناس المضمون الصغير . »

وعند المستشرق و . ه . ت . جيردнер W.H.T. Gairdner أن المضمون الصغير موضوع على الغزالي ، أما « المضمون به على غير أهله » فهو له . وقال جولد تسيهر في كتابه : « مذاهب التفسير الإسلامي » (الترجمة العربية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م ص ٢٢٥ هامش رقم ١) : « نحن متفقون مع جيردнер في أننا لانجد سبباً يمنع من نسبة المضمون إلى الغزالي ، وعلينا أن نألف هذا التعارض بين تعاليم الغزالي في كتبه الدينية العامة وفي كتاباته الباطنية الصوفية . »

وكذلك يؤيد نسبته إلى الغزالي آسين بلاثيوس الذي ترجمه إلى الإسبانية . ويذهب إلى هذا أيضاً مكدونلد في كتابه : « الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام » (شيكاغو سنة ١٩٠٩ م ص ٢٢٧

و ص ٢٩٢ ومابعدها) ، وفي مادة الغزالي التي كتبها في الموسوعة الإسلامية القديمة .

أما مونتجومرى واط فقد ناقش هذه الآراء وخلص منها إلى أن كتاب المضمون منحول على الغزالي استناداً على معيار واط الثالث وهو حرص الغزالي على أن يكون في آرائه موافقاً لأهل السنة . بيد أن بويج يشير إلى وجود مخطوطات كثيرة لهذا الكتاب تدلل على نسبته إليه . وذلك فيما عدا نسخة خطية كتبت سنة ٩٠١ هـ في المجموع رقم ٢١٤٧ بمكتبة لاله لي بالقسطنطينية جاء فيها : « لكن ذكر سيدنا الإمام العلامة الإسكندر في طبقاته أن هذا الكتاب مكذوب به . » وذكر القاضي شرف الدين محمد البهنسي في كتابه « الكافي » (مخطوطة القاهرة تحت رقم ٩٠) أن المضمون مُخْتَلَق على الغزالي .

٣- سر العالمين وكشف ما في الدارين :

يتضح من النقد الباطني لهذا الكتاب أنه منحول على الغزالي ، فقد جاء في مقدمته : « أما بعد فلما رأيت أهل الزمان همهم قاصرة : عن نيل المقاصد الباطنة والظاهرة ، وسألني جماعة من ملوك الأرض أن أضع لهم كتاباً معدوم المثال ، لنيل مقاصدهم ، واقتناص الممالك ، ومايعينهم على ذلك ، استخرت الله فوضعت لهم كتاباً ، وسميته بكتاب سر العالمين وكشف ما بالدارين ، وبُوتُهُ أبواباً ، ومقالات وأحزاباً ، وذكرت فيه مراتب صواباً ، وجعلته دالاً على طلب المملكة وحائناً عليها ، وواضعاً لتحصيلها أساساً جامعاً لمعانيتها ، وذكرت كيفية ترتيبها وتدبيرها ، فهو يصلح للعالم الزاهد ، وشريك المالك بتطبيب

قلوب الجند ، وجذبهم إليه بالمواعظ . فأول من استنسخه وقرأه على
بالمدرسة النظامية سراً من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعى من السفر
رجلٌ من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سَلْمِيَّة
وتوسمت فيه المُلك ^(١) »

وفي هذه المقدمة نلاحظ مخالفتها لأسلوب الغزالي فضلاً عن
اضطراب بعض عباراتها ، ويتجلى ذلك في بقية الكتاب ويقول بويج
(ص ٧٥) : « إن الذى نجل الغزالي هذا الكتاب نسي أن النوبة
الثانية لتدريس الغزالي لم تكن في نظامية بغداد بل في نظامية نيسابور »
هذا وقد كان جولد تسيهر أول من أثبت أن هذا الكتاب مُختَلَق على
الغزالي ، وذلك في ص ١٨ و ١٩ من مقدمته لكتاب أعزما يطلب
لمحمد بن تومرت مهدي الموحدين ^(٢) . وعاود جولد تسيهر بيان ذلك
في مقدمة تحقيقه لكتاب معاني النفس . وهاهى الحجج التى ساقها
كما أوردها أَلار في تعليقاته على كتاب بويج .

١- إن التفصيلات الخاصة بابن تومرت والغزالي كما وردت
في مقدمة سر العالمين لا أساس لها من الصحة .

(١) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م ص ٥ و ٦ ، والكتاب يقع في ١١٦ صحيفة من القطع
الصغير . وهذه الطبعة مليئة بالأخطاء فى النص الذى أوردها من المقدمة : واقتناص الممالك
والمقصود الممالك . وكذلك : فأول من استحسنه والصواب استنسخه . والتصويب الأخير نقلا
عن جولد تسيهر في مقدمته لكتاب محمد بن تومرت ص ١٨ و ١٩ وقد رجع فيه إلى مخطوطة القاهرة
لكتاب سر العالمين وإلى طبعة حجرية ظهرت له في الهند قبل سنة ١٩٠٣ . ووجدنا في ص ١٠٠
من طبعة القاهرة لكتاب سر العالمين أبياناً نسبها واضع الكتاب لأبي الغلاء ، وهى إن العيون التى طرفها
مرض إلخ مع أنها من نظم جرير (أنظر ديوان جرير طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ ص ٥٩٥) .

(٢) طبع كتاب ابن تومرت في الجزائر سنة ١٩٠٣ م وقد م له جولد تسيهر بمقدمة
ضافية تقع في ١٠٦ صحيفة ترجمها المستشرق ديموميين من الألمانية إلى الفرنسية .

٢- إن الفقرات المتعلقة بالسحر والكيمياء والتعاويذ والوصفات الطبية والأغذية لا يمكن أن تكون من تأليف الغزالي^(١)

٣- لا يمكن التعرف على تفكير الغزالي وأسلوبه المعتاد في التأليف المضطرب لهذا الكتاب .

[[وهذه الحجج واشباهها ساقها كل من بلاثيوس وواط والاثنان ينكران نسبة الكتاب إلى الغزالي . وأيد بروكلمان آراء هؤلاء وأضاف بأن شاه عبدالعزيز الدهلوي ينكر أيضاً نسبته إلى الغزالي وذلك في كتابه : « النخبة الاثناعشرية » .

* * *

وموضوع لقاء ابن تومرت للغزالي أو أخذه العلم عنه لم يقتصر ذكره على كتاب سر العالمين ، بل ورد أيضاً في كتابات من ترجموا لابن تومرت أو أرخوا لحركته ، وإن كان منهم من يتشكك في ذلك

(١) في طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م لكتاب سر العالمين التي رجعنا إليها أمثلة كثيرة تدل على أن هذا الكتاب منحول على الغزالي كما يقول جولدسيهر ، منها ما جاء في ص ٦٦ : « ذكر ما يفيض بين الشخصين يكتب على بهضة . . . إلخ . . . ذكر كلمات تفرق بها بين جماعة فاسدة ، تأخذ أفراداً (كذا) بن شعير حزام وتقول عليه أربع مرات : ها طاش ما طاش ها طاشنة . »

ويعنى مؤلف سر العالمين قائلاً : « وكثير مثل هذا . وقد حصرناها وشرحناها في كتابه عين الحياه وهو صغير الحجم كثير الفوائد . وفيه المقالة الإلهية التي هي سبب الجمع بين الأجساد والأرواح بطريق بحث الإكسير . . . وهذه الصناعة الإلهية صحيحة بدلالات المنقول والمقول . . . والمقول دل عليه عمل الصابون » .

وفي ص ٧٣ : « المقالة الثامنة عشرة في عزائم التسخير : تقف أول ساعة من يوم السبت . . . ثم تقول زحل أنت أشرف الكواكب وسيدها وقائدها ومؤيدها أسألك أن تطيق وأن تمنحني ما يصلح منك لي .. »

ويلاحظ أن هذا لا يتفق مع آراء الغزالي التي بسطها في مؤلفاته وفي مقدمتها كتاب الإحياء

مثل ابن الأثير في الكامل (بولاق ج. ١ ص ٢١٦) حيث جاء فيه :
« وقيل إنه جرى لابن تومرت حديث مع الغزالي فيما يفعله بالمغرب
من التملك . فقال له الغزالي إن هذا لا يتمشى في هذه البلاد ولا يمكن
وقوعه لأمثالنا . كذا قال بعض مؤرخي الغرب والصحيح أنه لم يجتمع
به . »

وذكر ذلك ابن خلدون في العبر على أنه مما يزعمه الأخباريون
إذ قال : « ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي ، وفأوضه بذات صدره
في ذلك فأراده عليه لِمَا كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من
الاحتلال الدولة . . . وانطلق هذا الإمام راجعاً إلى المغرب بحراً متفجراً
من العلم وشهاباً واريماً من الدين . »

وهناك آخرون أضافوا إلى تلقى ابن تومرت العلم عن الغزالي تنبؤ
الأثير بما سيقوم به ابن تومرت من إنشاء دولة الموحدين . جاء في
كتاب المُعْجَب (ص ٢٤٥ : ٢٤٦) لعبد الواحد المراكشي المتوفى
سنة ٦٤٧ هـ : « وحكى أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه
التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر
ذلك المجلس ، فقال للغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل مُلْكُهُ ،
وليُقتلن وَلَدُهُ ، وما أحسب المُتَوَلَّى لذلك إلا حاضراً مجلسنا . »

وكتب في هذا المعنى ابن أبي زرع المتوفى سنة ٧٢٦ هـ إذ قال في
كتابه روض القُرطاس : « وكان في جملة من لقي (ابن تومرت)
من العلماء الذين أخذ عنهم العلم الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي ، لازمه
لاقتباس العلم ثلاث سنين . فكان أبو حامد الغزالي إذا دخل عليه

المهدي يتأمله ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة ، فإذا خرج عنه يقول
لجلسائه : لا بد لهذا البربري من دولة ، أما إنه يثور بالمغرب الأقصى
ويظهر أمره ، ويعلو سلطانه ، ويتسع ملكه ، فإن ذلك ظاهر عليه
في صفاته ، وبائن عليه في شمائله . وردت بذلك الأخبار ، ودلت عليه
العلامات والآثار . فنقل إليه الخبر بعض الأصحاب ، وأخبره أن
ذلك عند الشيخ (الغزالي) في كتاب . فلم يزل يجتهد في خدمة الشيخ
ويتقرب إليه حتى أطلعه على العلم الذي كان عنده فيه . فلما تحققت
عنده الحال استخار الله تعالى وعزم على الترحال . »

وجاء في كتاب السر المصون والجوهر المكنون فيما نقله جولد
تسيهر عن مخطوطته في مقدمته لأعز ما يطلب ص ١٦ و ١٧ : « فهذه
مشملة على ما استخرجه الإمام الأعظم حجة الإسلام أبو عبد الله محمد
الغزالي رحمه الله مما جمعها الإمام الهمام ليث بن غالب على بن أبي طالب
كرم الله وجهه في كتابه المسمى بالجفر الذي جمع فيه علوم الدنيا
والآخرة وعلوم الأولين والآخرين . ولم يطلع على كشف ما فيه من الأنوار
النورانية والأقسام والأسماء الربانية سوى الإمام جعفر الصادق رضي الله
عنه . ولم يطلع على كتاب الجفر غيره . ومن بعده الإمام الأعظم
(الغزالي) فاستخرج منه هذه المشملة وسماها : بالسر المصون والجوهر
المكنون ، سيف الله الماحق وكلامه اللاحق ، وهي المشملة المعروفة
بِوَقْفِ زُحَل ، والمثلثة المستخرجة من كلام الله تعالى من الأسماء المعجمة .
وفي هذه المشملة سر الله الأعظم الناموس الأكبر والكبريت الأحمر
والترياق الأكبر ، وفيها هلاك الأعداء وتدمير الجبابرة والفراعنة ،

وزوال الملوك عن مراتبهم وحتفهم ، وهلاك العساكر ، وخراب العمارة ،
وإجابة الدعوة ، وإطلاق المسجونين ، وفك المأسورين ، وقضاء
الحاجات ، والحل والعقد ، والأمر والنهي والتسليط ، وفيها استحضار
الجان والملوك السفلية ، واستحضار الأرواح ، وكشف الأسرار
النورانية . »

وقد أنكر جولد تسيهير^(١) لقاء ابن تومرت للغزالي وذلك في مقدمته
لكتاب أعز ما يُطلب (ص ٥ : ٢٢) وساق لذلك حجتين أولاهما
تعذر التوفيق بين الفوارق الكبيرة في تواريخ مولد ابن تومرت ووقائع
سيرته ، والأولى تتراوح بين سنتي ٤٧١ هـ و ٤٩١ هـ . وثانيتهما
أن كشف الغزالي لعلامات مهديّة ابن تومرت بالرجوع إلى كتاب جفر
على بن أبي طالب يُعد من القصص الشعبي الذي ليس له سند من
التاريخ . ولكنه على إنكاره لهذا اللقاء لم ينف تأثر ابن تومرت إلى
حد ما براء الغزالي وكتاباته . ونُعقب فيما يلي على ما ذكره جولد تسيهير
في هذا الصدد :

١- نظرا لأن تنبؤ الغزالي بمهديّة ابن تومرت هو مما لا يُسلم به
منهج البحث التاريخي إذ يعده من قبيل القصص ، فقد أنكره جولد
تسيهير ، بل زاد على ذلك بأن نفى أيضاً لقاء ابن تومرت للغزالي ،

(١) تابع المستشرقون جولد تسيهير في إنكار هذا اللقاء ، ومنهم رينيه باسيه R. Basset
كاتب مادة ابن تومرت في الموسوعة الإسلامية القديمة (الترجمة العربية م ١ ص ٢٢٨ : ٢٣١) .
وقد وجدناها بلغتها في موسوعة الدين والأخلاق (المجلد السابع - أدنبره سنة ١٩١٤ م ص
١٧٤ : ١٧٥) . وهذا هو الاستثناء الوحيد لأن المواد الإسلامية في هذه الموسوعة تخالف نظائرها
في الموسوعة الإسلامية .

مع أنه من الجائز وقوع هذا اللقاء دون أن يصحبه كشف الغزالي عن
العلامات الدالة على مهلبية ابن تومرت . ونستدل على ذلك بما ذكره
المقرئ في نفح الطيب (بولاق - ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٩) في ترجمته
لأبي بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ من أن ابن العربي « كان قد
صحب محمد بن تومرت بالمشرق . » والمعروف أن ابن العربي لقي
الغزالي وأخذ عنه .

٢- في ص ٦ من مقدمة أعز ما يطلب التي كتبها جولد تسهير علّق
كاتبها على عبارة ابن الأثير في الكامل (بولاق سنة ١٢٩٠ هـ - ١٠
ص ٢١٦) : « وكان ابن تومرت قد رحل في شببته إلى بلاد الشرق
في طلب العلم . » فقال : « إن هذا التعبير « في شببته » لا يمكن
أن يطلق على رجل في السابعة والعشرين أو الثامنة والعشرين من العمر ،
وذلك على اعتبار أن ابن تومرت كان في هذه السن عندما كان يطلب
العلم في المشرق .

ولكننا نقول إن عبارة « في شببته » يمكن أن تطلق أيضاً على من
يتجاوز هذه السن ، بدليل أن ابن كثير المتوفى في سنة ٧٧٤ هـ يقول
في ترجمته للغزالي في البداية والنهاية (ج ١٢ ص ١٧٣ : ١٧٤) :
« وصاد (الغزالي) في شببته حتى أنه درّس بالنظامية ببغداد في سنة
٤٨٤ هـ ، وله أربع وثلاثون سنة » .

هذا وقد عاود لوتورنو Le Tourneau البحث في موضوع لقاء
ابن تومرت للغزالي ، فذهب إلى تأكيد هذا اللقاء ، ونفى إنكار
المستشرقين له وفي مقدمة هؤلاء جولد تسهير . واستند في تأييد دعواه

على نسخة خطية مجهولة المؤلف من مخطوطات القرن التاسع الهجرى .
وختم رأيه بقوله : « علينا أن نذكر في هذا الصدد نقطتين : الأولى
أن ابن تومرت تتلمذ على الغزالي . والثانية أن إتلاف كتب الغزالي
في الأندلس كان ذا أثر حاسم في الخطّة التي سار عليها ابن تومرت فيما
بعد » . (راجع مقال لوتورنو في مجلة الدراسات العربية) (وهى
بالفرنسية) سنة ١٩٤٧ م عدد ٣٤ ص ١٤٧ : ١٤٨ ، نقلاً عن
تعليقات ألال على كتاب بويج : الترتيب الزمني ص ٧٥ هامش رقم ٤) .
* * *

ويتضح مما سبق أنه هناك قدر من الغموض فيما ينسب إلى الغزالي
من المؤلفات . وقد بذل الباحثون جهداً عظيماً في هذا المضمار ، وفي
مقدمتهم الأب بويج ، ولا ننسى كذلك دراسات مكدونك وجولد
تسيهر وبلاثيوس وواط ويلاحظ أن هذا الغموض يشمل أيضاً مسيرة
الغزالي وخاصة فيما يتعلق بالبلاد التي زارها إبان فترة اعتكافه .
وعلى ذلك فإن الخطوات المبدئية في دراسة الغزالي ومؤلفاته
تقتضى القيام بما يلي :

١ - تجريد مسيرة الغزالي من الأقساميص الشعبية التي ليس لها
سند من الواقع .

٢ - إخراج ما صحت نسبته إلى الغزالي من المؤلفات في طبقات
نقدية محققة تستند على مقابلة ما يوجد منها من نسخ خطية في
مكتبات العالم المختلفة .

٣ - التحقق من البلاد التي زارها إبان فترة نزله الممتدة من
سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .
* * *

وهذه الفترة الغامضة في سيرة الغزالي التي رحل فيها عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، والتي أخذ يتنقل خلالها في مختلف البلاد الإسلامية إلى أن عاد إلى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ ، قد عُنِيَ بدراستها الأب فريد جبر^(١) في بحث قيم له أسماه : « إعادة النظر في سيرة الغزالي ومولفاته على ضوء كتاب طبقات الشافعية للسبكي » . وهو مقال بالفرنسية نشره في العدد الأول من مجلة المعهد الدومنيكي للدراسات الشرقية (القاهرة سنة ١٩٥٤ م ص ٧٣ : ١٠٢) .

ونظرا لصلة هذا البحث بموضوعنا وهو التحقق من نسبة رسالة الرد الجميل إلى الغزالي ، رأينا من الأوفى أن نلخص ما جاء فيه وأن نُعقِبَ على ما تضمنه من استنتاجات ببعض التعليقات .

قسم الأب فريد جبر بحثه إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة . تناول في الفصل الأول نشأة الغزالي إلى قيامه بالتدريس في المدرسة النظامية^(٢) ببغداد سنة ٤٨٤ هـ . وتتبع في الفصل الثاني تدريسه في هذه المدرسة من سنة ٤٨٤ هـ إلى سنة ٤٨٨ هـ وبحث في الفصل الثالث تنقلاته منذ رحيله عن بغداد في سنة ٤٨٨ هـ إلى عودته للتدريس في نظامية نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ .

(١) للأب فريد جبر أيضاً كتاب بالفرنسية أشماه : نظرية المعرفة عند الغزالي . نشره في بيروت سنة ١٩٥٨ م

(٢) سنورد فيما بعد بياناً موجزاً عن نظامية بغداد .

وحلل فريد جبر ما يتعلق بسيرة الغزالي في طبقات السبكي وخاصة في الصفحات الخمس عشرة الأولى في الجزء الرابع من الطبقات (من ص ١٠١ إلى ص ١١٦) ، مقابلاً الطبعة الرديئة للطبقات التي نشرت في القاهرة في سنة ١٣٢٤ هـ على عدة نسخ خطية . وعُني بصفة خاصة بما نقله السبكي عن الحافظ أبي الحسن عبد الغار بن اسماعيل الفارسي^(١) في ترجمته للغزالي في كتابه « السياق لتاريخ نيسابور » . واعتبر جبر هذه الترجمة وثيقة أساسية تماثل في أصالتها ترجمة الغزالي لنفسه في كتابه : « المنقذ من الضلال والمنصوح عن الأحوال » . وذلك لأن عبد الغافر كان زميلاً في الدراسة للغزالي وتفقه كل منهما على الجويني إمام الحرمين ثم قابل جبر هذه الترجمة بنظائرها في مخطوطة : تاريخ دمشق لابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ وفي كتاب ابن عساكر الآخر وهو : « تبیین کذب المفتری فيما نسب للإمام الأشعري » ، المطبوع في دمشق في سنة ١٣٤٧ هـ . وما جاء في ترجمة الغزالي في مخطوطة « سير أعلام النبلاء » للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ، وفي البداية والنهاية لابن كثير (ج ١٢ ص ١٧٣ : ١٧٤) . وفي مواضع متفرقة من كتاب الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأثير .

* * *

(١) عبد الغافر الفارسي (٤٥١ هـ - ٥٢٩ هـ) ترجم له التاج السبكي في دلائل الشافعية (ج ٤ ص ٢٥٥) وقال إنه سمع من جده لأمه أبي القاسم القشيري وتفقه على إمام الحرمين ولزمه مدة وأورثته صحبته فناً من الفصاحة . ووصفه بأنه كان إماماً حافظاً محدثاً لغوياً . وكان خطيب نيسابور وإمامها . رحل إلى خوارزم وإلى غزنة وجال في بلاد الهند وصنف : السياق لتاريخ نيسابور وكتاب مجمع الغرائب في غريب الحديث . وكتاب المفهم في شرح غريب مسلم . انظر أيضاً ترجمته في ابن خلكان (ج ١ ص ٣٠٦) وثمرات الذهب (ج ٤ ص ٩٣) :

ونلاحظ هنا أن الأب فريد جبر لم يرجع إلى مصادر أخرى في ترجمة الغزالي مثل المنتظم لأبي الفرج بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ (٩٠ ص ١٦٨ : ١٧٠) ، وطبقات الشافعية للإسنوي^(١) . وقد أورد ابن العماد فقرات من ترجمة الإسنوي للغزالي في شذرات الذهب (ج ٤ ص ١٠ : ١٣) . ونشير أيضا في هذا الصدد إلى مقال بالفارسية عن المدرسة النظامية في بغداد بقلم سعيد نفيسي . ترجمه إلى العربية حسين علي محفوظ ، ونشره في مجلة المجمع العلمي العراقي (بغداد سنة ١٩٥٤ م ج ١ من المجلد الثالث ص ١٤٢ : ١٥٨) . ويشتمل هذا المقال على رسالة هامة للغزالي تدهل في بحث الأب فريد جبر . وقد قدّم لها سعيد نفيسي بقوله : « ثم دعاه ضياء الملك أحمد بن نظام الملك ، متولّي المدرسة النظامية سنة ٥٠٤ هـ ، أى قبل وفاة الغزالي بسنة واحدة . وكان الغزالي معتزلا في رباطه ، مشغولا بهداية مريديه ، ورغب (ضياء الملك) أن يقدّم بغداد للتدريس بالنظامية مرة أخرى ، فلم يسعفه بما طلب ، وأنفذ إليه برسالة كتبها بالفارسية في غاية الفصاحة وسحر البيان ، وها هي ذي « وتستغرق هذه الرسالة في ترجمتها العربية ثلاث صفحات من القطع الكبير (ص ١٥٠ : ١٥٢) . ورغب المترجم في التثبيت من صحة المتن الفارسي للرسالة الذي نقله نفيسي فقال في ذيل ص ١٥٠ : « نقلت إلى العربية النص الذي أثبتته الأستاذ جلال الدين

(١) في مكتبة جامعة القديس يوسف في بيروت نسخة خطية منها تحت رقم ١١٦ وهناك نسخة أخرى في المكتبة التيمورية بالقاهرة . ونرجو أن يعنى بنشر هذا الكتاب المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

الحمائى فى كتابه : « غزالى نامه » طبعة طهران سنة ١٣١٨ الشمسية
فإنه أكمل وأتم وأصح ... » .

* * *

هذا وقد رجع الأب فريد جبر إلى كتاب « العواصم من القواصم »
لأبى بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ^(١) . ونظراً لكثرة السقط فى
الطبعة التونسية^(٢) لهذا الكتاب التى ظهرت سنة ١٩٢٦ م ، فقد
رجع إلى نسخة خطية بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ٢٢٠٣١ ،
وهى بخط المؤلف وكان قد كتبها فى سنة ٥٣٦ هـ . وقد وردت فى
هذا الكتاب فقرات عن الغزالى^(٣) قال فريد جبر إنه فيما يعلم لم يرجع
إليها باحث من قبل . ويعدّها نصّاً هاماً زوّده بالترتيب الزمنى لتطور
فكر الغزالى فى الفترة التالية الغامضة فى سيرته . وامتلخص من هذه
الفقرات ما كان ذا أثر حاسم فى بلورة فكر الغزالى . فقد جاء فى
كتاب العواصم أن أبا بكر بن العربى تحدث مع أبى حامد الغزالى عند

(١) ترجم لغاضى أبى بكر بن العربى ابن خلكان (ج ١ ص ٤٨٩) وابن فرحون فى
الديباج (ص ٢٨١ : ٢٨٤) والمقرئ فى نفع الطيب (بولاق ج ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٩) وابن
الهماد فى الشذرات (ج ٤ ص ٤١ : ١٤٢) وانفرد الأخير بقوله إن ابن العربى توفى سنة ٥٤٦ هـ .
(٢) قبيل كتابة الأب فريد جبر لبحثه هذا ، كان محب الدين الخطيب قد طبع كتاب
العواصم من القواصم لابن العربى ، فى القاهرة سنة ١٣٧١ هـ .

(٣) أشار إلى لقاء ابن العربى للغزالى ابن خلكان (ج ١ ص ٤٨٩) فيما نقله عن كتاب الصلة لابن
بشكوال فقال بأن : « ابن العربى حج فى موسم سنة ٤٨٩ هـ ، ثم عاد إلى بغداد ومحب أبى بكر الشاشى
(المتوفى سنة ٥٠٧ هـ) وأبى حامد الغزالى وغيرهما من العلماء والأدباء » ونقل المقرئ فى نفع الطيب
(ج ١ ص ٣٤٤) ما جاء فى كتاب قانون التأويل لأبى بكر بن العربى حيث قال : « ورد علينا
الغزالى فنزل برباط أبى سعد بازاء المدرسة النظامية (أى فى بغداد) معرضاً عن الدنيا ، مقبلاً على
الله تعالى ، فشيناً إليه ، وعرضنا أمانيتنا عليه ، وقلنا له : أنت ضالنا الذى كنا نشتد ،
وإمانتنا الذى به نسترشد . فلقينا لقاء المعرفة وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة . وتحققنا أن
الذى نقل إلينا من أن الخبر على الغائب فوق المشاهدة ليس على العموم » .

لقائه إياه في بغداد في جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ ، وأن الغزالي كان قد بدأ طريق التصوف في سنة ٤٨٦ هـ ، وعلى ذلك فيكون قد مضى على تصوفه خمس سنوات .

وذهب فريد جبر إلى أن الأحداث التي وقعت في سنة ٤٨٥ هـ أثرت في الغزالي أثراً بالغاً . ففي هذه السنة اغتال أحد الباطنية الوزير نظام الملك . وقيل إن السلطان ملكشاه كانت له يد في هذه المؤامرة ، لأنه ساعته العلاقة الوثيقة التي كانت قائمة بين وزيره والخليفة العباسي المقتدى بالله ^(١) . وكانت قد حدثت جفوة قبل ذلك بين الوزير والسلطان . كما كان هناك أعداء لنظام الملك في حاشية السلطان . وعدّ فريد جبر هذه الأحداث على جانب من الأهمية ، لأن الغزالي لم يكن فحسب صديقاً لنظام الملك وموضعاً لرعايته وقائماً بتنفيذ خططه الواسعة ، بل كان أيضاً موضع ثقة الخليفة المقتدى . وهذا يوضح ما كان يشعر به السلطان من نفور حيال الغزالي . ثم حدث بعد مقتل نظام الملك بثلاثة وثلاثين يوماً أن توفي السلطان ملكشاه ، وقيل بأن الخليفة دس إليه السم ، ثم سعت السلطانة زبيدة خاتون الزوجة الأخيرة لملكشاه في أن تجعل الوراثة لابنها محمود ، وساعدها في ذلك تاج الملك الذي كان من أعداء الوزير نظام الملك .

وخلص فريد جبر من ذلك إلى أن هذه الأحداث وهي : مقتل نظام الملك ووفاة ملكشاه الغامضة ، وتولى تاج الملك الوزارة ، ودسائس

(١) قول المقتدى الخلافة سنة ٤٦٧ هـ وتوفي سنة ٤٨٧ هـ .

زبيدة خاتون ، أثرت دون ريب في الغزالي وأن هذا هو مفهوم الحالة النفسية التي أشار إليها ابن العربي والتي قال فيها إن الغزالي اتخذ طريق التصوف منذ سنة ٤٨٦ هـ .

فقد ساد الخلل والاضطراب الدولة السلجوقية بعد مقتل نظام الملك ووفاة ملكشاه ، إذ نشبت الحرب بين أبناء السلطان المتوفى . وانتهاز الباطنية هذه الفرصة فاندسوا في كل مكان وسعى سفاكهم لاغتيال كل من اعترض طريقهم^(١) . وفي مقدمة من كان يسعى الباطنية لاغتياله رجال السياسة من الوزراء والحكام ، وكذلك صفوة علماء السنة الذين كانوا يبطاون دعاوى الباطنية عن طريق الحجاج المذهبي . وقد اغتالوا فعلاً عدداً من هؤلاء العلماء . وكان الغزالي من أظهر علماء عصره حتى أن نظام الملك لقبه في سنة ٤٨٤ هـ بلقب زين الدين وشرف الأئمة^(٢)

وكان الغزالي منذ سنة ٤٨٦ هـ قد أكثر من القول في الرد على الباطنية . فقد ألف في هذه الفترة معيار العلم ، ومحك النظر ، وأنكر فيهما قدرة العقل على الإحاطة بالمبادئ الأساسية في المعرفة ، وكذلك

(١) يحيل الأب فريد جبر القارئ على كتابي ابن الأثير وابن كثير فيما يتعلق بهذه الإغتيالات في حوادث سنة ٤٨٣ هـ وما بعدها .

(٢) انتشرت هذه الألقاب في عصر الدولة السلجوقية فمن لقب بها من معاصري الغزالي أبو بكر الشاشي المتوفى سنة ٥٠٧ هـ لقب بفخر الإسلام والكنيا الهراشي المتوفى سنة ٥٠٤ هـ لقب بهما الدين . وبعد الغزالي لقب أبو سعد السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢ هـ بتاج الإسلام .

ومن ذلك يتضح أن الغزالي لم ينفرد وحده بهذه الألقاب . ويبدو أنها استمرت بعد السلاجقة في عهد الاتابكة والأيوبيين كما نجد في أسماء عماد الدين زنكي ونور الدين وأسد الدين شيركوه وصلاح الدين والعاذل سيف الدين إلخ

صنع في تهافت الفلاسفة . وأخيراً هاجم في المستظهرى^(١) الذى أكمل تأليفه في نهاية سنة ٤٨٧ هـ مذهب الباطنية ، وفند فيه النقطة الأسامية في مذهبهم وهى الحاجة إلى الرجوع إلى إمامهم المعصوم .

وهنا يتساءل فريد جبر : هل أحسّ الغزالي بشئ من الخطر آنذاك ؟ ويجيب على ذلك بأن الغزالي على أية حال عرف جيداً أن حياته فى خطر ، وهذا يتفق فى نظره مع شعور الغزالي بالخوف المفهوم من تأليفه لمذهبه الذى بدأ فى تحريره فى هذه الفترة من حياته وهذا عنده يُفسّر عبارة : « انفتح عليه باب من الخوف » التى وردت فى طبقات السبكى (ح ٤ ص ١٠٩) ، التى حكاها الغزالي فى اعترافاته لعبد الغافر الفارسمى كنقطة الابتداء لتزهدة وتصوفه . وأخيراً أتاحت هذه الاعتبارات لفريد جبر أن يفهم بسهولة بواعث الخوف الذى تملك الغزالي ابتداءً من شهر رجب سنة ٤٨٨ هـ .

ومع أن فريد جبر لا ينكر أن الغزالي كان صادقاً فى نزعة الصوفية التى غلبت عليه وحملته على الانقطاع عن التدريس فى نظامية بغداد فى سنة ٤٨٨ هـ فإنه يتساءل لِمَ لم يواصل التدريس مع الاحتفاظ.

(١) نسبة إلى الخليفة العباسى المستظهر بالله الذى بويع بالخلافة فى سنة ٤٨٧ هـ وتوفى سنة ٥١٢ هـ . والمستظهرى هو كتاب الغزالي فى الرد على الباطنية . وجاء فى مقدمته ص ٣ : « حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية . » وأضاف : « وبادرت إلى الإمثال . . . وسميته : فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » وفيما يتعلق بتاريخ تأليف الغزالي لهذا الكتاب يرى فريد جبر أنه ألفه فى نهاية سنة ٤٨٧ هـ ولكن يرى الأب بويج (الترتيب الزمنى ص ٣٠ : ٣٢) أنه ألفه فى سنة ٤٨٨ هـ .

بنزعته الجديدة ؟ ولا سيما أنه عاد فعلا إلى التدريس في نظامية نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ . وقد علل هذه العودة في المنقذ (ص ١٠٥) بقوله : « وأنا أعلم أنني وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت . فإن الرجوع عَوْدٌ إلى ما كان . وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي يُكسب به الجاه ، وأدعو إليه بقولي وعمل ، وكان ذلك قصدي ونيتي . أما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترك الجاه ، ويُعرف به سقوط رُتبة الجاه . هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي ، يعلم الله ذلك مني وأنا أبغى أن أصلح نفسي وغيروني » .

ويستخلص فريد جبر من هذا أنه كان في مقدور الغزالي أن يحتفظ بمنصبه في نظامية بغداد مع الدعوة إلى العلم الذي به يُترك الجاه . وما يقارب افتراض فريد جبر وهو أن الغزالي اعتزل التدريس في نظامية بغداد بسبب تخوفه من الباطنية ما ذهب إليه المستشرق الأمريكي دنكان بلاك مكدونلد في بحث مطول له أسماه : « مسيرة الغزالي مع الإشارة بصفة خاصة إلى آرائه وتجاربه الدينية » ، كان قد نشره في المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية في سنة ١٨٩٩ م (ص ٧١ : ١٣٢) . ذهب فيه إلى أنه كان لأحداث ذلك العصر دخل في تزهد الغزالي . وقد وردت عبارة « حوادث الزمان » في أكثر من موضع في كتاب المنقذ من الضلال .

وساق فريد جبر لتأييد افتراضه اختيار الغزالي لدمشق مكانا لعزله دون أن يفسر لنا في كتابه المنقذ أسباب هذا الاختيار . وقال جبر : « إننا إذا رجعنا إلى أخبار هذا العصر اتضح لنا أن الشام

وفلسطين كانتا البلدين الوحيدين البعيدين عن الإرهاب الباطني وأن أول حادث اغتيال قام به الباطنية في هذه البلاد وقع في سنة ٤٩٦هـ (انظر ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ، تحقيق أميدروز - بيروت سنة ١٩٠٨ م ص ١٤٢) .

وقال فريد جبر في الفصل الثالث الذي عقده تحت عنوان :
بعد الرحيل عن بغداد : « مضت إحدى عشرة سنة من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ فيما بين رحيل الغزالي عن بغداد وعودته إلى التدريس في المدرسة النظامية بنيسابور » . وأضاف : « إننا هنا لا نزال نجد غموضاً في سيرته . فكيف لبث في الشام وفلسطين ؟ أو حقاً ما يقال إنه ذهب إلى مصر ؟ وفي أي وقت عاد إلى بلده طوس ؟ هناك أسئلة كثيرة علينا أن نحاول الإجابة عاها بدقة وعناية » .

ثم عرض فريد جبر لما ورد عن تنقلات الغزالي في طبقات السبكي ، ورواية عبد الغافر الفارسي ، وابن عساكر ، وابن كثير ، وابن الأثير ، وما ذكره الغزالي في كتابه المنقذ . وقال جبر بأن قصة رحلة الغزالي إلى مصر حيث أقام بالإسكندرية أوردها السبكي مبتدئاً بها بكلمة : قيل^(١) . وقد عزا السبكي رحيله إليها إلى أنه : « صادف دخوله يوماً المدرسة الآمينية ، فوجد أحد المدرسين يقول : « قال الغزالي » ، وهو يُدرّس من كلامه فخشي على نفسه العُجب ، ففارق دمشق ، وأخذ يجول في البلاد ، فدخل منها إلى مصر ، وتوجه

(١) الروايات التي أوردها السبكي في الطبقات (ج ٤ ص ١٠٤ : ١٠٥) عن خبر سفر الغزالي إلى الإسكندرية لم يقدم لها كما يقول الأب فريد جبر بكلمة قيل . وإنما وردت في موضع واحد في الخبر المتعلق برغبته في الذهاب إلى يوسف بن تاشفين .

منها إلى الاسكندرية فأقام بها مدة . وقيل أنه عزم على المضى إلى السلطان يوسف بن تاشفين ، سلطان المرابطين في المغرب لما بلغه من عدله ، فبلغه موته .

وفُسر فريد جبر رحيل الغزالي عن دمشق بأنه كان للاستخفاء والتوارى عن الأنظار هرباً من الباطنية . وعنده أنه ما من مصدر من المصادر التي رجع إليها ذكر رحلة الغزالي إلى مصر ، وقال بأن الأب « روبير شدياق » محقق رسالة الرد الجميل حاول في مقدمته لها أن يؤيد عن طريق النقد الباطني للمتن فكرة « لوى ماسينيون » التي ذهب فيها إلى أن الغزالي ألّف هذه الرسالة في الاسكندرية . وينكر فريد جبر ذلك قائلاً : « ورأينا المناقض لهذا قابل بلا شك للمراجعة إذا ما تيسّرت لنا معلومات جديدة تحملنا على تعديله . ومع ذلك فلدينا انطباع في غاية الوضوح عن أن الروايات التي أوردها السبكي (ج ٤ ص ١٠٤ : ١٠٥) مقدماً لها بكلمة « قيل » إنما هي منقولة عن مؤلفات صوفية كتبت حول شخصية الغزالي . »

ويلخص فريد جبر ما جاء في المصادر العربية عن تنقلات الغزالي بقوله : « يؤكد كتاب المنقذ من الضلال الرواية الدمشقية التي يمثلها ابن عساكر والذهبي والسبكي وابن كثير ، كما يؤكد الرواية العراقية التي يمثلها ابن الأثير وأنه يمكننا أن نتابع في إيجاز تنقلات الغزالي فيما يلي : رحيله إلى الشام وفلسطين حيث استغرقت إقامته في هذه البلاد سنة ٤٨٩ هـ بطولها وعدة أشهر من السنة التالية وهذا يبلغ زهاء عامين ، ثم الحجاز والعودة إلى بغداد حيث لقيه

أبو بكر بن العربي في جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ ، وأخيراً ذهب إلى خراسان وكان ذلك قبل نهاية شعبان سنة ٤٩٢ هـ إن لم يكن قبل ذلك التاريخ^(١) .

ويؤكد فريد جبر خط السير هذا بقوله : « وفي التاريخ الأخير استولى الصليبيون على أنطاكية . وهذا الغزو الصليبي هزَّ العالم الإسلامي وبلغ الدُّعْر أوجه عند سقوط بيت المقدس في شعبان سنة ٤٩٢ هـ ومن غير المعقول أن يكون الغزالي آنذاك في الشام وفلسطين أو في العراق أو في مصر قريباً من هذه الفاجعة التي نزلت بإخوانه المسلمين دون أن ينبس عنها بكلمة واحدة في كتاباته . بيد أن هذا لا يشير الدهشة إذا قررنا بأنه كان موجوداً آنذاك في خراسان » .

ثم أضاف : « وعلى ذلك فقد كان الغزالي بعيداً عن أحداث الحرب الصليبية التي تعذر عليه إلمامه بها . وحين يشكو في كتابه : المنقذ من الضلال من حوادث الزمان التي عكرت عليه صفو اعتكافه ، فهو يشير بلا شك إلى المنازعات التي كانت قائمة في خراسان . ولنا أن نتمثله إلى جانب الوزير فخر الملك في صراعه ضد الباطنية ، مصاحباً له في معسكراته المتنقلة كما صاحب أباه نظام الملك فيما مضى قبل تعيينه في

(١) في مقال فريد جبر في ص ٩٧ : « إن لم يكن قبل جمادى الأولى سنة ٤٩١ هـ الموافق لشهر أبريل سنة ١٠٩٨ م » وقد أبدلناها بعبارة : « إن لم يكن قبل ذلك التاريخ » ذلك لأن التواريخ التي أوردها فريد جبر مضطربة . فع أن جمادى الأولى سنة ٤٩١ هـ هي تاريخ استيلاء الصليبيين على أنطاكية (ابن الأثير بولاق ج ١٠ ص ١٠٢) فان رحيل الغزالي عن بغداد في هذا التاريخ ينفي لقائه لابن العربي في جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ . كما أن هناك خطأ آخر : وهو أن فريد جبر قال بأن جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ توافق شهر فبراير سنة ١٠٩٨ م مع أنها توافق شهر مايو من هذه السنة كما في ص ٢٤٦ من التوقيقات الإلهامية .

المدرسة النظامية في بغداد وقد ألف آنذاك عدداً من كتبه . « قال في المنقذ (ص ٨٥ : ٨٦) : : وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم (أى مذهب الباطنية) فقد ذكرت ذلك في كتاب المستظهرى أولاً ، وفى كتاب حجة الحق ثانياً ، وهو جواب كلام عُرض على ببغداد ، وفى كتاب مُفَصِّل الخلاف الذى هو اثنا عشر فصلاً ثالثاً : وهو جواب كلام عُرض على بهمدان (أى بعد عودته إلى خراسان) ، وفى كتاب الدرج المرقوم بالجدول رابعاً ، وهو من ركيك كلامهم الذى عُرض على بطوس ، وفى كتاب القسطاس المستقيم خامساً ، وهو كتاب مستقل بنفسه ، مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به . »

* * *

هذا هو ملخص ما ذكره الأب فريد جبر في مقاله القيم الآنف الذكر ونُعَقِّب على ذلك بما يلي :

١ - فيما يتعلق بتاريخ ظهور النزعة الصوفية عند الغزالي نرى من الثابت أنها لم تظهر لديه فجأة في سنة ٤٨٨ هـ وهى السنة التى انقطع فيها عن التدريس في نظامية بغداد ورحل فيها عن العراق . ويستند الأب فريد جبر على ما ذكره القاضى أبو بكر بن العربى في كتابه العواصم من القواصم من أن هذه النزعة ظهرت في سنة ٤٨٦ هـ ونرجح من جانبنا أن بوادرها ترجع إلى سنة ٤٨٥ هـ التى اغتيل فيها نظام المالك نظراً لما أحدثه هذا الاغتيال وما صاحبه من أحداث من أثر عميق في مشاعر الغزالي وتفكيره . ونخلص من ذلك إلى أن هذه النزعة الصوفية كانت تعتمل في نفسه أثناء قيامه بالتدريس في نظامية بغداد إلى أن حملته أخيراً على اعتزال منصبه في سنة ٤٨٨ هـ .

٢ - لقد افترض الأب فريد جبر أن العبارة التي أوردها السبكي (ج ٤ ص ١٠٩) والتي جاء فيها أن الغزالي حكى لعبد الغافر الفارسي أنه فُتِحَ عليه بابٌ من الخوف تدل على أن الباعث على تزهد الغزالي هو خوفه من أن يفتاله الباطنية . مع أن الغزالي أوضح في المنقذ دوافع تزهدهِ إذ قال في ص ٩٠ : ٩١ : « واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يُجَوِّزُ أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً . إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم . ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظنَّ من بُعد عن العراق أن ذلك لاستشعار من جهة الولاة . وأما من قُرَّبَ عن الولاة ، وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والإنكباب عليّ ، وإعراضهم عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر مساوي ، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم » .

وعبارة الغزالي السابقة تقطع بأن الباعث على كفه عن التدريس كان دينياً ، وأن ذلك لم يكن عن استشعار من جهة الولاة ، كما ظنَّ البعيدون عن العراق ، وأما من قُرَّبَ من هؤلاء فكانوا يُلِحُّون عليه أن يواصل التدريس .

وفي فقرة سابقة في ص ٨٩ من المنقذ يقول الغزالي : « ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مُقْبِل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة . ثم تفكرت في نيتي

في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومجر كها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار وأنني قد أشفيت على النار ، إن لم اشتغل بتلافي الأحوال . » وقد أوضح الغزالي في هذه الفقرة أن الباعث على تزده هو الخوف من عذاب الآخرة . ومن المستبعد أن يحاول الغزالي بقوله هذا أن يكتم باعثاً آخر وهو تخوفه من الباطنية كما سنوضح ذلك فيما يلي : فالخوف من عذاب الآخرة أقرب شيها وأوثق اتصالاً بتطور تفكيره ووقائع سيرته . ولكن يبقى مع ذلك أيضاً معرفة الظروف والأحداث التي كانت في عصر الغزالي والتي كان لها أثرها في تلك النزعة الطارئة على نفسه وتفكيره ولما يمحض على قيامه بالتدريس في نظامية بغداد سوى عام أو عامين .

كان الغزالي واحداً من العلماء الكثيرين الذين عاونوا الوزير نظام الملك في نشر مذهب أهل السنة في أرجاء الدولة السلجوقية ومقاومة الدعوة الشيعية في مختلف صورها . وهي الدعوة التي مال الكثيرون إليها . وكانت سياسة نظام الملك في نشر مذهب أهل السنة مناقضة لسياسة سلفه عميد الملك الكُنْدُري وزير السلطان طغر ليك . ذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٤٥٦ هـ (ج ١٠ ص ١٢) ان الكُنْدري « كان شديد التعصب على الشافعية ، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة على منابر خراسان ، فأذن في ذلك ، فأمر بلعنهم وأضاف إليهم الأشعرية ، فأنف من ذلك أئمة خراسان ومنهم الإمام أبو القاسم القشيري والإمام أبو المعالي الجويني وغيرهما ، ففارقوا

غراسان . وأقام الجويني بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته ،
يُدرّس ويُفتي فلهذا لقب إمام الحرمين . فلما جاءت الدولة النظامية
أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن إليهم . »

وأفاض السبكي في شرح هذه الفتنة (ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧١) وقال
بأن « هذا الأمر أدّى إلى التصريح بلعن أهل السنة في الجُمع وتوظيف
سبهم على المنابر ، فصار لأبي الحسن الأشعري أسوة بعلي بن أبي
طالب في زمن بني أمية حيث استولت النواصب على المناصب واستعلى
أولئك السفهاء في المجامع والتراتيب » .

ومن الشخصيات الهامة في التاريخ الإسلامي الوزير الحسن بن
علي بن إسحق الطوسي الملقب بنظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥ هـ) . وَزَرَ
لكل من السلطان ألب أرسلان وولده ملكشاه . وقد أطنب المترجمون^(١)
له في وصف تقواه وعدله وحبّه للعلماء وسخائه . وبلغ من تقديره
للعلماء أنه « كان إذا قدم عليه إمام الحرمين أبو المعالي وأبو القاسم
القُشَيْرِي صاحب الرسالة بالغ في إكرامها وأجلسهما في مسنده » .
وَأَلَفَ بالفارسية كتاب « سياستنامه^(٢) » الذي دحض فيه مذهب

(١) ترجم له ابن خلكان (ج ١ ص ١٤٣ - ١٤٤) وله ترجمة مطولة في طبقات السبكي
(ج ٣ ص ١٣٥ - ١٤٥) وتتضمن فقرات مما كتبه عن نظام الملك كل من إمام الحرمين
وإبي الوفا بن عقيل .

(٢) مما يؤسف له أن هذا الكتاب لم يترجم بعد إلى العربية . وقد ترجمه شيفر إلى الفرنسية
سنة ١٨٩٣ م وظهرت له ترجمة إنجليزية في لندن سنة ١٩٦٠ م .

الباطنية . وكان له في ابتناء المدارس وتأسيس الربط اهتمام وعناية لم يُرَ نظيرهما . ويقال إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة ^(١) . وكانت هذه المدارس مثل الجامعات اليوم يقصدها الفتيان الذين كبدوا مبادئ العلوم فيقيمون بها ويدرسون فيها ولهم ما يحتاجون من الطعام واللباس ^(٢) » وأنفق نظام الملك على نظامية بغداد ^(٣) وحدها ، مائتي ألف دينار من ماله ، وبني حولها أسواقاً تكون حَسْباً عليها . وكان يصرف عليها كل عام لنفقات الأساتذة والطلبة خمسة عشر

(١) ذكر السبكي أسماء المدن التي أنشئت بها المدارس النظامية وهي : بغداد وبلخ ونيسابور وهرات وأصبهان ومرو وآمل طبرستان . ، والموصل والبصرة .
(٢) نقلا عن مقال سعيد نفيسي عن المدرسة النظامية ببغداد في مجلة المجمع العلمي العراقي وقد سبقت الإشارة إليها .

(٣) بدئ ببناء نظامية بغداد في سنة ٤٥٧ هـ وافتتحت للدراسة سنة ٤٥٩ هـ . وزارها ابن جبير في سنة ٥٨٠ هـ وجاء في رحلته (القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٢٠٧ ، ٢٠٨) : « والمدارس في بغداد نحو الثلاثين وهي كلها بالشرقية . وما منها مدرسة إلا ويقصر القصر البديع عنها . وأشهرها النظامية التي ابتناها نظام الملك ، وجددت سنة ٥٠٤ هـ وهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبة ، تنصير إلى الفقهاء المدرسين بها . ، ويجرون على الطلبة مايقوم بهم » .

وزارها ابن بطوطة في سنة ٧٢٧ هـ وقال في مذهب رحلته (ج ١ ص ١٧٥ القاهرة سنة ١٩٣٤ م) : « وفي وسط سوق الثلاثاء (ببغداد) المدرسة النظامية العجيبة التي صارت تضرب الأمثال بحسنها » . ودعاها حمد الله المؤرخ الفارسي : أم المدارس .

ومع ذلك فما يؤسف له أن هذه المدرسة ليس لها أثر في الوقت الحاضر . ويقول مصطلحي جواد وأحمد سوسة في كتابهما : « خارطة بغداد قديماً وحديثاً » (بغداد سنة ١٩٥٨ م ص ١٥٥) إنه « على الرغم من بقاء هذه المدرسة إلى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي (أي سنة ٨٥٤ هـ) فإنه لم يبق من بنائها أثر في الوقت الحاضر سوى آجر مصبوغ من النوع الكاشي كان في بابها ، وهو من صنع حديث بالنسبة إليها ثم انتزع . » وقد حققا موقعها من الوجهة الطبوغرافية وقالوا بأن مينائها كان قائماً في أرض سوق الخفافين الحالية في بغداد . انظر أيضاً بحث الأستاذ أسعد طلس : « المدرسة النظامية وتاريخها » (بالفرنسية) نشره في باريس سنة ١٩٣٩ م .

ألفاً من الدنانير . وكان فيها ستة آلاف طالب . وكان مدرسوها من المشاهير . وخرجت كثيراً من العلماء . ومن أعلام مدرسيها أبو نصر الصبّاغ ، وأبو إسحق الشيرازي ، وأبو حامد الغزالي ، وأبو الحسن الكيا الهراسي ، وأبو بكر الشاشي .

قال السبكي في ترجمته المطولة لنظام الملك (طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٣٥ - ١٤٥) : « إن دولته كلها فضل ، وأيامه جميعها عدل ، ووقته وابل بالسماح مُغْدَق ، ومجلسه بجماعة العلماء مصباح مُشْرِق ، كل يوم من أيامه مقداره ألف سنة ... لو هُدِّد الدهر بعدله لما تَعَدَّى بصروفه » . ونقل السبكي ما كتبه عنه ابن عقيل في موسوعته الفنون وقد جاء فيها بأن « أيامه التي شاهدناها تربي على كل أيام سمعنا بها ، وصدقنا بما رأيناها ماسمعناه ، وإن كنا قبل ذلك مستبعدين له ، ناسبين ما ذُكِر في التواريخ إلى نوع تحسين من الكذب ، فأبهر العقول سيرته جوداً وكرماً وعدلاً ، وأحيا لمعالم الدين بناء المدارس ووقف الوقوف ، ونعش من العلم وأهله ما كان خاملاً مهملاً في أيام من قبله ، وفتح طريق الحج وعمّر الحرمين واستقام الحجيج وابتاع الكتب بأوفر الأثمان وأدار الجرايات للخزان ، وكانت سوق العلم في أيامه قائمة والنعم على أهله دارة ... » .

كما نقل السبكي عن إمام الحرمين ما خطه في خطبة كتابه العُباب حيث قال في وصف نظام الملك : « سَيِّدُ الْوَرَى ومؤيد الدين والدنيا ، ملاذ الأمم ، مستخدم للسيف والقلم ، ومن ظلَّ ظلَّ المُلْكِ يُمْنُ مساعيه ممدوداً ، ولوائه النصر معقوداً ، فكُم باشر أوزار الحرب ،

وأدار رحي الطعن والضرب ، فلا يده ارتدت ، ولا طلعت البهية اُزُيْدَتْ ، ولا عزمه انثنى ، ولا حده فنى . قد صَدَّتْ مسالكُ المهالكِ صوارمُهُ ، وَحَصَّنَتْ الممالكُ صرائمُهُ . . . وتحصنت المملكة بنصله ، وتحصنت الدنيا بإفضاله وفضله ، وعمَّ برُّه آفاق البلاد ، ونَفَى الغيَّ عنها بالرشاد ، وجلا ظلامَ الظُّلُمِ عدلُهُ ، وكسر قِفَارَ الفقرِ بَذْلُهُ . وكانت خطة الإسلام شاغرة ، وأفواه الخطوب إليها فاغره ، فجمع الله برأيه الثاقب شملها ، ووصل بيُمنٍ هيبتُه حبلها ، وأصبحت الرعايا في رعايته وادعة ، وأعين الحوادث عنها هاجعة ، والدين يزهو بتهلل أساريه ، وإشراق جبينه ، والسيف يفخر في يمينه ، يرجوه الآيس البائس في أدراج أنيته ، ويركع له تاج كل شامخ بعربيته ويهابه الليث المُرتَجِن في عرينه » . وختم السبكي (ج ٣ ص ١٣٧ : ١٣٨) هذه الفقرة بقوله : « وهذا من هذا الإمام الجليل ، وإن لم يَخُلْ من بعض المبالغة شاهدٌ عَدَلْ لعلو مقدار نظام الملك عند هذا الحبر الذي يحتاج بكلماته المتقدمون والمتأخرون ، وعنه انتشرت شريعة الله أصولاً وفروعاً » .

وتوضح لنا هذه الفقرات مبلغ ما كان لنظام الملك من مكانة في نفوس معاصرة ، وفي مقدمتهم العلماء الذين حَطَّوْا بالقدر الأوفر من تقديره ورعايته . ولا شك أنه كان لمصرعه في نفوسهم من الأسف والحزن ما يتناسب مع هذا الوصف الرائع لأَياديهِ ومآثره . ولنا أن نتخيل ما كان لهذا الاغتيال الذي وقع بعد عام واحد من قيام الغزالي بالتدريس في نظامية بغداد ، والذي قيل بأنَّه كان من تدبير السلطان ملكشاه من وقع في نفس الغزالي ذى المشاعر المرفهة ، وفي هذه التجربة النفسية

التي انقضت فيها الأوهام نجد التفسير الأقرب إلى الصواب في نزعة الغزالي نحو التصوف .

* * *

وفي تراجم معاصري الغزالي مايلقى مزيداً من الضوء على سيرته ، ففي ترجمة السبكي للكنيا الهراسي (ج٤ ص ٢٨١) نُقِلَ عن عبد الغافر الفارسي مقالاه في الموازنة بينه وبين الغزالي ، فقد وصف عبد الغافر الكنيا الهراسي بأنه : « الإمام البالغ في النظر مبلغ الفحول ، وردنيسابور في شبابه ، وكان قد تفقه ، وكان حسن الوجه ، مليح الكلام ، فحصل طريقة إمام الحرمين ، وتخرج به ، وصار من وجوه الأصحاب ، ورؤس المعيدين في الدرس ، وكان ثاني الغزالي ، بل أملح وأطيب في النظر والصوت ، وأبين في العبارة والتقرير منه ، وإن كان الغزالي أحمَد وأصوب خاطراً وأسرع بياناً وعبارة منه » .

وزاد السبكي المعية الغزالي إيضاحاً بقوله (ج٤ ص ١٠٣) : « كان الغزالي شديد الذكاء ، شديد النظر ، عجيب الفطرة ، مفرط الإدراك قوى الحافظة ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، جبِلَ عِلْمٌ ، مناظراً محجاجاً » .

ويتجلى لنا الفرق بين الكنيا الهراسي والغزالي في فتوى كل منهما في مسألة لعن يزيد بن معاوية . فقد كتب الكنيا الهراسي بأن للسلف ولالك ولائاً حنيفة قولان : تلويح وتصريح ، وأن له قولاً واحداً وهو التصريح دون التلويح وكتب فصلاً طويلاً ثم زاد قائلاً : « لو مُدِدْتُ ببياض لمددت العنان في مخازي هذا الرجل » . أما الغزالي فلم يُجِزْ لعن يزيد وقال : « لم يثبت أنه أمر بقتل الحسين ، وإنه لا يجوز

لعن المسلم أصلاً . وأضاف بأنه : « قد تطرق التعصب في هذه الواقعة فكثرت فيها من الجوانب المختلفة ، وأن هذا الأمر لا تُعلم حقيقته ، وإذا لم يُعَرَّ وجب لإحسان الظن بكل مسلم » .

وفتوى الغزالي في مسألة لعن يزيد أوردها ابن خلكان بطولها في ترجمته للكبيرة الهراسي (ج ١ ص ٣٢٧ : ٣٢٨) وهي تدل على حرص الغزالي على جمع كلمة المسلمين وعلى ألا يجعلوا من هذه الفاجعة سبباً لغرس الأحقاد والعداوات ، ورغبته في إشاعة الوفاق والتسامح فيما بينهم . هذا وتبرز لنا هنا حقيقة هامة في سيرة الغزالي نهدف لها بما يلي :

لقد شغل نظام الملك منذ توليه الوزارة في سنة ٤٥٦ هـ إلى السنة التي اغتيل فيها وهي سنة ٤٨٥ هـ بتوطيد دعائم الدولة السلجوقية ، وهمنا من جهوده في هذا الصدد ما يتعلق منها بنشر مذهب أهل السنة بإنشاء المدارس النظامية لمقاومة الدعاية الإسماعيلية التي اتخذت من الغيلة سلاحاً يهدد سلامة الدولة ، إذ أشاع الباطنية جواً من الإرهاب باغتيالاتهم العديدة التي لم تقتصر على الوزراء والحكام بل شملت أيضاً علماء أهل السنة الذين كانوا يعملون على دحض ترهاتهم وكشف فضائهم .

والراجح أن هؤلاء العلماء اقتصرُوا في الرد على الباطنية على ما كانوا يلقونه من الدروس ، ولم يؤلفوا كتباً في الرد عليهم كما صنع الغزالي بدليل أننا إذا نظرنا في أثبات المؤلفات التي كتبها معاصرو الغزالي فإننا لا نجد كتاباً واحداً منها في الرد على الباطنية . هذا إذا استثنينا رسالة قصيرة تستغرق صحيفة واحدة كتبها أبو الوفا بن عقيل شيخ

الحنابلة في بغداد المتوفى سنة ٥١٣ هـ وبعث بها إلى السلطان ملكشاه لأن الباطنية كانوا قد أفسدوا عقيدته ، ودَعَوْهُ إلى إنكار الصانع . وقد أوردتها ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ في كتابه : « الذيل على طبقات الحنابلة » (ج ١ ص ١٨٠ دمشق سنة ١٩٥١ م) . ومع ذلك فإنه على كثرة مؤلفات ابن عقيل لم يُجَرِّد كتاباً منها في الرد على الباطنية .

هذا وقد كان برنامج نظام الملك في مقاومة الدعاية الإسماعيلية هو نشر مذهب أهل السنة . غير أن العجيب في هذا البرنامج أنه مقصور على نشر الفقه الشافعي والعقائد الأشعرية ، كما لو كان الأحناف والمالكية والحنابلة ليسوا من أهل السنة . وليس لدينا من تعليل لذلك بالنسبة للأحناف والمالكية . أما فيما يتعلق بالحنابلة فإن هذا يرجع إلى الفتن التي كانت تنشب من وقت لآخر بينهم وبين غيرهم من أهل السنة بسبب اتهام الأخيرين لهم بأنهم من المجسمة . وفي هذا المعنى يقول الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ :

وإن حنبلياً قلتُ قالوا بأنني ثَقِيلُ حلولي بغيض مُجَسِّمٌ

وأشهر هذه الفتن تلك التي وقعت في سنة ٤٦٩ هـ عندما جلس أبونصر عبد الرحيم - وهو من أبناء أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة القشيرية المتوفى سنة ٤٦٥ هـ - وذلك في المدرسة النظامية ببغداد ، وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم . ووقعت بذلك فتنة تسلط فيها الحنابلة . فغضب نظام الملك . وترتب على ذلك أن حُيِّس الشريف أبوجعفر إلى أن توفي سنة ٤٧٠ هـ . وسُيِّر أبونصر

إلى نيسابور حيث لازم الدرس والوعظ إلى وفاته في سنة ٥١٤ هـ (انظر المنتظم لابن الجوزي ج ٩ ص ٣٠٥ : ٣٠٧) .

ويبدو أن فقهاء الشافعية في هذا العصر كانوا في مقدمة من يدينون بالعقائد الأشعرية بدليل أن ابن الجوزي في ترجمته لأحمد بن محمد السمرائي في المنتظم (ج ٨ ص ٢٨٧) وكان من قضاة الأحناف ، يقول إنه كان أشعرياً ، ثم أضاف بأن « هذا مما يُستظَرَف أن يكون الحنفي أشعرياً » . هذا وقصر نظامية بغداد على تدريس الفقه الشافعي حمل فيما بعد الخليفة العباسي المستنصر بالله (٦٢٣ هـ - ٦٤٠ هـ) على إنشاء المدرسة المستنصرية ببغداد التي أباحها لدراسة المذاهب الأربعة . وقد تم بناء المستنصرية في سنة ٦٣١ هـ ، ولانزال آثار مبنائها قائمة في بغداد ، انظر دليل محارطة بغداد قديما وحديثا لمصطفى جواد وأحمد سوسة (بغداد سنة ١٩٥٨ م ص ١٧٨ وما بعدها) .

هذا وإذا كان برنامج نظام الملك هو نشر مذهب أهل السنة فقد أسهم الغزالي مع معاصريه في نشره ، وألّف في ذلك كتبه الثلاثة في الفقه الشافعي وهي البسيط والوسيط والوجيز . ولكنه زاد عليهم في تأليف الرسائل والكتب في الرد على الباطنية . وقد كتبها بعد مقتل نظام الملك في سنة ٤٨٥ هـ . فقد كتب الغزالي فضائح الباطنية أو المستظهري بعد تولى المستظهر بالله الخلافة في سنة ٤٨٧ هـ . ويرجح الأب بويج أنه كتب كتابا آخر في الرد عليهم وهو « حجة الحق » قبل رحيله عن بغداد في سنة ٤٨٨ هـ . ويلاحظ أنه واصل الكتابة في هذا الموضوع في فترة اعتكافه بعد سنة ٤٨٨ هـ إذ كتب آنذاك

« مُفَصَّلُ الخَلاف » ، « والدرج المرقوم بالجداول » ، « والقسطاس
لمستقيم » .

هذه جهود متصلة في الرد على الباطنية لم تنقطع في فترة من فترات
حياة الغزالي منذ سنة ٤٨٧ هـ .

ونرجح أن الغزالي إبان تزهده سمع باغتيال الباطنية في سنة ٤٩٦ هـ
لأبي المظفر الخُجَنْدِي^(١) الواعظ بالرّى ، وقد كان فقيهاً شافعيّاً ،
اشتغل بالتدريس ، واشتهر بالعلم والفضل ، وكان الوزير نظام الملك
يزوره ويعظمه . وقد أورد خبر مقتله على يد رافضى علوى كل من أبي
الفرج بن الجوزى فى المنتظم (ج ٩ ص ١٣٧) وابن الأثير فى الكامل
(١٠ ص ١٣٧) وابن كثير فى البداية والنهاية (ج ١٢ ص ١٦٣) .

ولعل الغزالي سمع أيضاً بخبر اغتيال أبى جعفر بن المشاط فى
سنة ٤٩٨ هـ الذى كان كما يقول ابن الأثير (ج ١٠ ص ١٤٧)
« من شيوخ الشافعية أخذ الفقه عن الخُجَنْدِي (المذكور آنفاً) وكان
بُدْرَس بالرّى ويعظ الناس ، فلما نزل من كرسيه أتاه باطنى فقتله . »
ومن اغتيل أيضاً من الفقهاء أبو المحاسن بن إسماعيل الرويانى الذى
وصفه ابن خلكان (ج ١ ص ٢٩٧ : ٢٩٨) بأنه كان إمام عصره
فى الفقه الشافعى وإن من كتبه كتاب « بحر المذاهب » ، وهو من
أطول كتب الشافعيين وقد قتله الملاحدة فى بلدة آمل فى سنة ٥٠٢ هـ .

(١) نسبة إلى خجندة بضم الخاء المعجمة وفتح الجيم ونون بعدها دال مهملة وهاء . هكذا
ضبطها ياقوت فى معجم البلدان (ج ٣ ص ٤٠٢ : ٤٠٣) وهى بلدة مشهورة من بلاد ما وراء
النهر على شاطئ سيحون بينها وبين سمرقند عشرة أيام مشرقاً . أنظر أيضاً كتاب بلدان الخلافة
الشرقية للمستشرق جى نوستراتج (كبرج الطبعة الثانية سنة ١٩٣٠ م ص ٤٧٩ و ٤٨٩) .

وبعد عودة الغزالي إلى التدريس في نظامية نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ كان يجد من الوقت ما يتيح له مصاحبة الوزير فخر الملك في معسكراته المتنقلة كما كان يصحب أباه نظام الملك قبل اختياره للتدريس في نظامية بغداد في سنة ٤٨٤ هـ . هذا ولم يغتفر الباطنية لفخر الملك حماسه في تضييق الخناق عليهم فاغتالوه في العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ هـ^(١) . ومع هذا فقد واصل الغزالي التدريس في نظامية نيسابور بعد زوال حماية فخر الملك له ولم يرحل إلى بلده طوس إلا في سنة ٥٠٣ هـ . وعلى ذلك نلوا كان الخوف من الباطنية ابتداءً من اغتيال نظام الملك في سنة ٤٨٥ هـ هو الذي حمل الغزالي على التزهّد والتصوف كما يقول الأب فريد جبر مؤولاً عبارة « انفتح عليه باب من الخوف » لما كان الغزالي يواصل الكتابة في الرد عليهم ، منفرداً دون معاصريه في تجريد الرسائل في دحض مذهبهم . وذلك في أثناء فترة اعتكافه من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ وكذلك خلال الفترة التالية حين عاد إلى التدريس في نظامية نيسابور . وحين تعاون مع الوزير فخر الملك ثم واصل هذا العمل بعد اغتيال الباطنية لهذا الأخير ، وأمامه هذه الأمثلة المحسومة لضحاياهم .

ولإذا كان علينا أن نأخذ في الاعتبار أثر الظروف والأحداث التي وقعت في عصر الغزالي في نزعة الزهد والتصوف التي غلبت عليه ، والتي يقول أبو بكر بن العربي إنها تجأت عنده في سنة ٤٨٦ هـ ، فإنه

(١) أورد خير مقلته على يد الباطنية كل من ابن الجوزي في المنتظم (ج٩ ص ١٤٨ : ١٤٩) وابن الأثير في الكامل (ج١٠ ص ١٥٦ : ١٥٧) وابن كثير في البداية والنهاية (ج١٢ ص ١٦٧) .

يمكن القول بأنها نشأت لاعتق شعور من الخوف من اغتيال الباطنية
إياه ، ولكن عن شعور بانقشاع الوهم أو ما يطلق عليه كلمة
disillusion ، ذلك لأن الآمال العظيمة التي كانت معقودة على
الوزير الموهوب نظام الملك الذي كان له القُدح المُعلّى في توطيد دعائم
الدولة السلجوقية سياسياً وعسكرياً ودينياً قد انهارت وتبددت وصارت
أوهاما وذلك باغتياله في سنة ٤٨٥ هـ . وعلى ذلك فالتقلبات السياسية
والأطماع والاعتبالات هي الصورة الشوهاء التي حملت الغزالي على
اعتكافه وتصوفه^(١) .

* * *

٢- ومن الأسئلة التي أثارها الأب فريد جبر : لماذا اختار الغزالي
مدينة دمشق مكانا لاعتكافه بعد رحيله عن بغداد في سنة ٤٨٨ هـ ؟
وقد علّل ذلك بأن الشام لم تكن آنذاك مكاناً يفتك فيه الباطنية
بخصومهم . وطرح الأب فريد جبر سؤالاً آخر وهو : لماذا لم يرد

(١) هناك مجال جديد في بحث أزمة الغزالي النفسية التي انتهت بزعمه الصوفية والقيام
بتحليلها وذلك بدراسة كتاباته الصوفية واعترافاته في المنقذ على ضوء مقررات علم النفس الديني
وما يتعلق منها بسيكولوجية التصوف . ولم تظهر بعد في اللغة العربية دراسات في هذا الفرع من
العلوم النفسية بيد أن هناك محدداً كبيراً من المؤلفات الإفرنجية التي تتناول هذه الموضوعات : نذكر
من أشهرها : أنواع مختلفة من التجربة الدينية بقلم وليم جيمس (نيويورك سنة ١٩٠٢ م) .
ودراسات في تاريخ التصوف وسيكولوجيته بقلم هنري دلاكروا (باريس سنة ١٩٠٨ م)
ومقدمة في سيكولوجية الدين بقلم ر . هـ . ثوليس K.H.Thouless (كبرج سنة ١٩٢٣ م)
وسيكولوجية الدين بقلم و . ب . سلبى W. B.Selbie (أكسفورد سنة ١٩٢٤ م) وسيكولوجية
التصوف الديني بقلم ج . هـ . لويبا J.H.Leuba (لندن سنة ١٩٢٥ م) . والوعى الديني :
دراسة سيكولوجية بقلم ج . ب . برات J.B.Pratt (نيويورك سنة ١٩٣٤ م) .
هذا فضلاً عن مواد مختلفة تتصل بهذه الموضوعات في موسوعة الدين والأخلاق ومع أنه ليس
بين هؤلاء الباحثين وعلم النفس الديني من له مشاركة في دراسة التصوف الإسلامي فإن التصوف
ظاهرة نفسية هامة يشترك فيها المتصوفة من أصحاب العقائد المختلفة .

في كتابات الغزالي أى ذكر للغزو الصليبي للشام وفلسطين على شدة ما أحدثته هذه الحرب من فزع في العالم الإسلامي ؟ وقد عزا ذلك إلى أن الغزالي كان قد رحل إلى خراسان حيث شُغل هنا لك بما كان بها من أحداث وأنه في مقامه هذا البعيد عن ميادين الحرب الصليبية لم يصل إلى علمه شيء عن وقائعها . ولنحاول هنا مناقشة هذه التعليلات .

وفيما يتعلق بالسؤال الأول نقول بأن اختيار الغزالي للشام حيث أقام في دمشق وقام منها برحلات لزيارة القدس والخليل فضلاً عن أدائه لأريضة الحج ، يرجع إلى أن هذه المنطقة تعتبر قلب العالم الإسلامي . ولو أن الغزالي كان قد اختار نيسابور أو بلدة طوس لبعثت عليه المسافة وزادت الشُّقَّة . وهذا في نظرنا دليل راجح على اختياره دمشق مكاناً لاعتكافه .

أما السؤال الثاني عن سكوت الغزالي عن أحداث الحرب الصليبية التي لم ينبس عنها ببنت شفة في كتاباته ، فإننا نستبعد تعليل الأب فريد جبر وهو أنه كان بعيداً عنها في خراسان وأنها لم تصل إلى علمه ، ذلك لأن أخبار أحداثها كانت تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي عن طريق

البريد الحكومي وتنقلات التجار والمسافرين . وليس من المعقول أن

يفوت الغزالي إلمامه بها ذكر ابن كثير في البداية والنهاية (ج ١٢ ص ١٥٦) أن « الخليفة المستظهر ندب الفقهاء ليحرّضوا الملوك على الجهاد ، فخرج ابن عقيل وغير واحد من أعيان الفقهاء فساروا في الناس » . وحَدَّد ابن الأثير في الكامل (ج ١٠ ص ١٠٥) أسماء هؤلاء الفقهاء بقوله : « ومن هؤلاء القاضي أبو محمد الدامغانى ، وأبو بكر الشاشى ،

وأبو القاسم الزنجاني ، وأبو الوفا ابن عقيل ، وأبو سعد الحُلوانى ،
وأبو الحسين بن سَمَّاء . فساروا إلى حُلْوَان وعادوا من غير بلوغ أَرَب
ولا قضاء حاجة ، واختلف السلاطين ، فتمكن الفرنج من البلاد .
ومع أن أقصى ما وصل إليه هؤلاء الفقهاء هو بلدة حُلْوَان الواقعة في
أول إقليم الجبال على بعد أكثر من مائة ميل في الشمال الشرقى من بغداد ، فإن
رحلات هؤلاء لا بد أن نمنى خبرها إلى أهل البلاد الواقعة إلى الشرق منها .

ولدينا دليل آخر يوضح سرعة انتشار الأخبار في العالم الإسلامى
في ذلك العصر . جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٣) أن أبا عبد الله
محمد بن يحيى العبدلى المؤذن قال رأيت بالإسكندرية في سنة ٥٠٠ هـ
في أحد شهرى المحرم أو صفر فيما يرى النائم كأن الشمس طلعت
من مغربها فعبّر ذلك بعض المعبرين ببذعة تحدث فيهم (أى في أهل
بلاد المغرب) فبعد أيام وصلت المراكب بإحراق كتب الإمام الغزالي بالعريّة .

والمعروف أن إحراق كتب الغزالي في المغرب حدث في عهد أمير
المسلمين على بن يوسف بن تاشفين الذى تولى حكم دولة المرابطين
بعد وفاة أبيه في سنة ٥٠٠ هـ . جاء في كتاب المُعْجِب لعبد الواحد
المراكشى المتوفى سنة ٦٤٧ هـ (طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م ص ٢٣٦ : ٢٣٧)
أن أمير المسلمين هذا كان يَبْغُض علم الكلام وأهله « فكان يُكْتَب عنه
في كل وقت إلى البلاد بالتحديد في نَبَذ الخَوْض في شئ منه . ولما
دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب أمر أمير المسلمين ،
بإحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى
من وُجِد عنده شئ منها واشتد الأمر في ذلك » .

وإذا صَحَّ أن أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين استهل حكمه في سنة ٥٠٠ هـ^(١) بإحراق كتب الغزالي فكيف يُعَقَّل أن خبر هذا الإحراق يصل إلى الإسكندرية في نفس العام الذي وقع فيه وأن أخبار الحرب الصليبية لا تصل إلى خراسان كما يقول الأب فريد جبر ؟ مع أن المسافة بين بلدة المَريَّة بالأندلس التي وقع فيها الإحراق ومدينة الإسكندرية تزيد في الخوارط الجغرافية على اثنتين وثلاثين درجة من درجات الطول ، بينما تبعد فلسطين عن بلدتي نيسابور وطوس بما يقرب من ثلاث وعشرين درجة طولية . يضاف إلى ذلك أن أخبار الحرب الصليبية وسقوط بيت المقدس في أيادي الصليبيين في سنة ٤٩٢ هـ وتأسيسهم للإمارات اللاتينية على طول ساحل الشام وفلسطين وغير ذلك من الأحداث كان أشد وقعا على المسلمين ، فكانت هذه الأخبار أوسع انتشاراً بينهم من نبأ إحراق كتب الغزالي .

أغلب الظن أن الغزالي علم بأخبار هذه الحرب وأحداثها إذا صَحَّ أنه كان مقيماً آنذاك في إقليم خراسان ولاشك أنه كان أكثر علماً بتفصيلاتها لو كان قريباً منها في الشام أو في مصر . ولكن يبقى بعد ذلك تساؤل الأب فريد جبر وهو : لماذا لانجد أية إشارة لفواقع هذه الحرب في كتابات هذا الإمام العظيم الذي لُقِّب كما يقول جبر بـ «زين الدين وشرف الأئمة» ؟

(١) لم تذكر لنا المصادر العربية التي رجعنا إليها السنة التي أمر فيها على بن يوسف بن تاشفين بإحراق كتب الغزالي . انظر المعجب للمراكشي في الموضوع المذكور آنفاً . وكذلك شذرات الذهب (ج ٤ : ص ١١٥) . وفيما كتبه لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة ٧٧٦ هـ في كتابه : أعمال الأعلام (تحقيق برونسسال بيروت سنة ١٩٥٦ م ص ٢٤٧) عن علي بن يوسف بن تاشفين نجد أنه لم يكتب شيئاً عن إحراق كتب الغزالي .

هذا السؤال قد يبدو في ظاهره عسير الإجابة . ولكننا نستعمل بدورنا عن أولئك المعاصرين للحروب الصليبية حتى المشرق ممن كتبوا عنها أو أشاروا إليها في كتاباتهم ، إننا لانجد من هؤلاء سوى المؤرخين مثل ابن القلانسي وعماد الدين الأصبهاني وأبي شامة وابن واصل وغيرهم ومن الرحالة ابن جبير ومن الشعراء الأبيوردي . أما الفقهاء والعلماء فلم يكتب أحد منهم شيئاً عن الحرب الصليبية أو يذكرها ذكراً عابراً في مؤلفاته ، ولدينا عدد كبير من هؤلاء ممن عاصروا الغزالي من أمثال أبي بكر الشاشي ، والكياء الهراسي والمازري ، والطرطوشي .

ونذكر من هؤلاء بصفة خاصة أبا الوفا بن عقيل الذي ألف موسوعة ضخمة أسماها « الفنون » تناول فيها الوعظ والتفسير والفقه والأصليين والنحو واللغة والشعر والتاريخ والحكايات ، وفيها مناظراته ومجالسه التي وقعت له ، وخواطره ونتائج فكره قيدها فيها . ذكر ابن الجوزي أن هذا الكتاب مائتا مجلد ، وأنه وقع له منه نحو مائة وخمسين . وقال أبو حكيم النهرواني إنه وقع على السفر الرابع بعد الثلاثمائة من كتاب الفنون . وذكر ابن رجب الحنبلي في كتابه « النيل على طبقات الحنابلة » (ج ١ ص ١٨٨) بياناً عن محتويات هذه الموسوعة . ونظراً لأنها تعد من الكتب المفقودة فإننا لانقطع بأن القسم التاريخي بها لا يتناول موضوع الحرب الصليبية .

وعلى العموم فإننا لانجد في أثبات مؤلفات الفقهاء من معاصري الغزالي مما ورد في تراجمهم في كتب طبقات الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة أية رسالة أفردوها عن هذه الحرب وهؤلاء لا يقلون عن

الغزالي متأثراً بأحاديثها . فكيف نأخذ على الغزالي وهو أحد هؤلاء الفقهاء والعلماء إغفاله ذكرها ؟ ثم نرتب على ذلك أنه لم يكن ملماً بها ، وأنه لم يذّر شيئاً عنها ؟ إن شأنه في ذلك هو شأن أمثاله من المعاصرين له أي أنه كان يعلم بها وإن لم يذكرها في كتاباته .

* * *

٣-وعليّنا أن نناقش فيما يلي - علاوة على ما ذكره الأب فريد جبر في هذا الصدد - ماورد في المصادر العربية عن تنقلات الغزالي في فترة اعتكافه من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ ، مع الإشارة بصفة خاصة إلى رواية إقامته في الإسكندرية التي ينكرها كل من الأب بويج والأب فريد جبر ، ويؤيدها العلامة ماسينيون والأب روبير شدياق .

(١) جاء في طبقات السبكي (ج٤ ص ١٠٤) : « ودخل الغزالي

دمشق في سنة تسع وثمانين (وأربعمائة) فلبث فيها يوميات على قدم الفقهاء ، ثم توجه إلى بيت المقدس ، فجاور به مدة ، ثم عاد إلى دمشق ، واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع ، وبها كانت إقامته على ما ذكر الحافظ ابن عساكر فيما نقله عنه الذهبي ولم أجده في كلامه » . وأضاف السبكي

بعد ذلك في نفس الصحيفة : « قال الحافظ ابن عساكر : أقام الغزالي بالشام نحواً من عشر سنين ، كذا نقل شيخنا الذهبي ولم أجده في كلام ابن عساكر لا في تاريخ

الشام ولا في التبيين . »

ولكننا وجدنا ذلك في كتاب التبيين وهو : « تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري » . فقد جاء في ص

٢٩٣ من طبعة دمشق لهذا الكتاب سنة ١٣٤٧ هـ أن « الغزالي
خرج عما كان فيه وقصد بيت الله تعالى وحج ، ثم دخل
دمشق وأقام في تلك الديار قريباً من عشر سنين ، يطوف
ويزور المشاهد العظيمة ، وأخذ في التصانيف المشهورة التي
لم يعصب لها مثيل . »

وعلى ذلك فإن دعوى التاج السبكي هنا بأن الذهبي
نسب إلى ابن عساكر كلاماً لم يَقُلْهُ هي دعوى غير صحيحة
وذلك على الأقل بالنسبة إلى كتاب التبيين الذي رجعنا
إليه . ويلاحظ هنا أيضاً أن ترجمة ابن عساكر للغزالي
في كتابه التبيين (من ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٦) منقولة
بلفظها عن كتاب « السياق لتاريخ نيسابور » لعبد الغافر
الفارسي وإن كانت مختصرة قليلاً بالنسبة للنص الذي
نقله السبكي عن الفارسي في الطبقات (ج ٤ ص ١٠٦ : ١١١)

(ب) ذكر ياقوت المتوفى سنة ٦٢٦ هـ في كتابه معجم البلدان
في مادة طوس (ج ٦ ص ٧١) أن الغزالي : « حَجَّ إلى بيت
الله الحرام ، وقصد الشام ، وأقام بالبيت المقدس مدة ،
وقيل إنه قصد الإسكندرية . »

(ج) ترجم جمال الدين الإسنوي للغزالي في كتابه طبقات الشافعية^(١)
ونقل عن هذه الترجمة تلميذ الإسنوي وهو كمال الدين

(١) ختم الإسنوي ترجمته للغزالي ، وذلك فيما نقله عنه كل من الديميرى في حياة الحيوان
وابن الهادي في شذرات الذهب بعبارة بليغة جاء فيها : « إلى أن انتقل إلى رحمة الله ، وهو قطب =

الدميرى المتوفى سنة ٨٠٨ هـ فى كتابه حياة الحيوان الكبرى
(طبعة القاهرة سنة ١٣٠٥ هـ ج ١ ص ٢٣٧) وقد جاء
فيها أن الغزالي « ترك بغداد وسلك طريق الزهد ، وقصد
الحج ، فلما رجع توجه إلى الشام فأقام بدمشق بزاوية الجامع
وانتقل إلى القدس ، ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية

مدة ... »

ونقل ابن العماد أيضاً فى شذرات الذهب (ج ٤ ص
١٠ : ١٣) عن ترجمة الاسنوى للغزالي ، ومما نقله أن
الغزالي « خرج إلى الحجاز فى سنة ثمان وثمانين (وأربعمئة)
فحج ورجع إلى دمشق ، واستوطنها عشر سنين بمنارة الجامع
وصنّف فيها كتباً يقال إن الإحياء منها ، ثم صار إلى
القدس والإسكندرية » .

(د) جاء فى ترجمة ابن خلكان للغزالي (ج ١ ص ٤٦٣ : ٤٦٤) :
« ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة ، ويقال إنه قصد

= الوجود ، والبركة الشاملة لكل موجود ، وروح خلاصة أهل الإيمان والطريق الموصلة إلى
رضا الرحمن ، يتقرب إلى الله تعالى به كل صديق ، ولا يبغيضه إلا ملحد زنديق ، قد انفرد فى
ذلك المصر عن أعلام الزمان ، كما انفرد فى هذا الباب فلا يترجم معه فيه إنسان » .

وفى ترجمة السبكي للغزالي (ج ٤ ص ١٠٥) : « إلى أن صار قطب الوجود ، والبركة
العامة بكل موجود ، والطريق الموصل إلى رضا الرحمن ، والسبيل المنسوب إلى مركز الإيمان »
ويلاحظ التشابه فى العبارة بين السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ والإسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ .
والأخير أتم كتابه فى سنة ٧٦٩ هـ والسبكي فرغ من تأليف الطبقات الكبرى فى سنة ٧٦٦ هـ
(انظر ج ١ ص ٢١ و ص ٢٧ من مقدمة الطبعة الجديدة لطبقات السبكي تحقيق الطناحى والحلو -
القاهرة سنة ١٩٦٤ م) . ولا نظن أن أحدهما أخذ عن الآخر على اعتبار أن هذا كان من
الأساليب الشائعة فى ذلك العصر .

الركوب منها في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع
بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراکش ، فبينما هو
كذلك إذ بلغه نعى يوسف بن تاشفين المذكور ، فصرف
عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد إلى وطنه طوس .

وقد أردنا التثبت من الخبر الأخير في ترجمة ابن خلكان ليوسف
بن تاشفين (ج ٢ ص ٣٦٥ : ٣٧٣) فوجدنا ابن خلكان يقول في
ص ٣٧٠ : « وبلغني أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي تغمد
الله برحمته ، لما سمع ما هو عليه (أى يوسف بن تاشفين) من الأوصاف
الحميدة ، وميله إلى أهل العلم عزم على التوجه إليه ، فوصل إلى
الإسكندرية ، وشرع في تجهيز ما يحتاج إليه ، فوصله خبر وفاته ،
فرجع عن ذلك العزم . وكنت قد وقفت على هذا الفصل في بعض
الكتب ، وقد ذهب نبي في هذا الوقت من أين وجدته » .

ولاشك أن من سوء حظنا نسيان ابن خلكان لمصدر هذا الخبر الذي
أورده ، فهذا يزيد موضوعنا تعقيداً لأن يوسف بن تاشفين توفي
في غرة المحرم سنة ٥٠٠ هـ كما جاء في ابن خلكان والمُعجِب للمراكشي
وابن الأثير وغير هؤلاء ، فإذا كان الغزالي قد علم نبأ وفاته في هذه
السنة فإن هذا يناقض قوله في المنقذ من الضلال (ص ١٠٥) بأن
« الله تعالى يسر الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم (وهو عودته
إلى التدريس في نظامية نيسابور) في ذى القعدة سنة تسع وتسعين
وأربعمائة » ثم أضاف بأن هذه العزلة بلغت إحدى عشرة سنة أى من
سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .

وإذا صَحَّت رواية السبكي التي نقلها عن العبدلى المؤذن وهى
أن نبأ إحراق كتب الغزالي في المغرب وصل إلى الإسكندرية في سنة ٥٠٠ هـ
فإن هذا يزيد من انصراف الغزالي عن السفر إلى تلك البلاد ، علاوة
على نبأ وفاة يوسف بن تاشفين ، هذا إذا أغفلنا عبارة الغزالي في
أنه كان في نيسابور في أواخر سنة ٤٩٩ هـ .

ولكن أليس من الجائز أن يكون الغزالي قد توجه إلى الإسكندرية
قبل سنة ٤٩٩ هـ وذلك في نطاق تنقلاته المختلفة إبان فترة اعتكافه ؟
ولاسيما إذا علمنا أن الخلفاء الفاطميين ووزراءهم كانوا آنذاك يسمحون
لفقهاء أهل السنة بالتدريس في مصر على الرغم من عناية رجال هذه
الدولة بنشر الدعوة إلى التشيع . وهنا يدلى الباحثون المحدثون في
في مسيرة الغزالي ممن ينكرون دعوى ذهاب الغزالي إلى الإسكندرية بحجة
أخرى ، وهى أن المشتغلين برواية الحديث في الإسكندرية من أمثال
أبي بكر الطرطوشي (٤٥١ هـ - ٥٢٠ هـ) وأبي طاهر السلفي (٤٧٢ هـ -
٥٧٦ هـ) لم يشيروا إلى أن الغزالي جاء إلى الإسكندرية . ولكننا نعلم
أن الغزالي لم يُعرف عنه الاشتغال برواية الحديث إلا في العامين الأخيرين
من حياته ، فكيف يرد اسمه في الأمانيد التي أوردها هؤلاء ؟

* * *

وقد استند الأب شدياق في نسبة الرد الجميل إلى الغزالي على كل
من النقد الخارجى والنقد الباطنى للمتن . ولم يجد فيما يتصل بالنقد
الخارجى سوى دليل واحد يؤيد صحة نسبة هذه الرسالة للغزالي ،
إذ ذكرها أبو الخير بن الطيب أحد المدافعين عن المسيحية في القرن

السادس الهجرى فى رسالة جَرَّدها للرد على رسالة الغزالى نشرها الأب بولس سباط P.S/bath فى مجموعة عشرين رسالة لمؤلفين من المسيحيين العرب (القاهرة سنة ١٩٢٩ م) جاء فيها : « وقد حكى هذا الرأى عنهم (أى عن المسلمين) الإمام العالم أبوحامد محمد الغزالى فى كتابه المعروف بالرد الجميل » .

واستبعد الأب شدياق دليلاً آخر وهو ورود اسم هذه الرسالة بعنوان مختلف وهو « الرد الجميل على من غَيَّر التوراة والإنجيل » . وذلك فى ثَبَت مؤلفات الغزالى الذى أورده حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون . إذ من المتعذر عند الأب شدياق أن تكون الرسالة التى بين أيدينا وهى : « الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل » هى نفس الرسالة التى أورد اسمها حاجى خليفة ، لأنها لاتشتمل فى نظره على الاتهامات التى درج الجدليون المسلمون على توجيهها إلى المسيحيين فيما يتعلق بتحريفهم لكتبهم المقدسة . كما علَّل الأب شدياق إغفال المترجمين للغزالى ذكرهم لهذه الرسالة فى ثَبَت مصنفاته : أو ما أسماه بمؤامرة الصمت عنها بتسليم الغزالى بالنصوص الإنجيلية . ونُعَقِّب على هذه الدعاوى بما يلى :

١- أن هناك فى أسماء بعض مؤلفات الغزالى اختلافات يسيرة أو كثيرة تقتضى الرجوع إلى مخطوطاتها - إن وُجِدَت - لمعرفة ما إذا كانت هذه الاختلافات فى العناوين تشير إلى كتاب واحد أو إلى أكثر من كتاب . وقد أوضح ذلك الأب بويج فى غير موضع من كتابه : « الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى » (بيروت سنة ١٩٥٩ م) .

٢- ان عنوان الرسالة التي ذكرها حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ في ثبوت مؤلفات الغزالي سبق أن ذكره بما يقارب لفظه ولا يختلف في معناه ، عبد القادر العيدروسي المتوفى سنة ١٠٣٨ هـ في كتابه : « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » ، حيث ذكره بعنوان : « القول الجميل في الرد على من غير الإنجيل » (انظر تعريف الإحياء المطبوع على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ١ ص ١٣٦) .

٣- أما دعوى تسليم الغزالي بالنصوص الإنجيلية التي يقول بها الأب شدياق ، فقد نقضها الأب شدياق نفسه في مواضع أخرى من مقدماته للرد الجميل وذلك في قوله : إن الغزالي في رده على المسيحيين لم يخرج عن نطاق العقائد الإسلامية . هذا والمعروف أن من صميم هذه العقائد ما ورد في القرآن الكريم عن تحريف الإنجيل كما في سورة البقرة آية ٧٥ ، وسورة النساء آية ٤٥ ، وسورة المائدة في الآيتين ١٣ و ١٤ وقد أفاض المفسرون في شرح هذه الآيات بما لا يدع هناك أية زيادة لمستزيد . ومن المسلم به أن الغزالي حجة الإسلام إنما يرجع في جميع كتبه إلى ما يُفصح عنه الكتاب والسنة . وعلى ذلك فليس من المعقول أن ينكر الغزالي نصوصاً صريحة وردت في القرآن الكريم .

أما ما ذُكر في عنوان رسالة الغزالي وهو « بصريح الإنجيل » فليس معناه كما يقول الأب شدياق تسليم الغزالي بالنصوص الإنجيلية . وإنما يرجع ذلك إلى منهج الغزالي وطريقته في محاجة أولئك الذين يردّ عليهم ، وهي إلزامهم بما يستخلصه من حجج يستمدّها من مُسلّمات

مقالاتهم التي يُقَرُّون بصحتها وتسمى هذه الطريقة باللاتينية
Argumentum ad hominem (ومعناها : الالتجاء إلى ما عُرف من مسلمات
الخصم أو تقريراته السابقة) . وقد عبَّر عنها الغزالي في كتابه .
الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ص ١٧) بقوله :
« أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومُسلّماته ، وإن لم يقيم
لنا عليه دليل ، أو لم يكن حسيّاً ولا عمليّاً انتفعنا باتخاذهِ إياه أصلاً
في قياسنا ، رامتِ عليه الإنكار الهادم للمذهب » .

وقد اقتضى هذا المنهج من الغزالي أن يتعمق في دراسة مذاهب
المخالفين ، كما أوضح ذلك في ص ٦١ من كتابه المنقذ إذ يقول في
صدد حديثه في الرد على الفلاسفة : « وعلمت يقيناً أنه لا يقف على
فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى
أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع
على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . وإذ ذاك يمكن أن يكون
ما يدعيه من فساده حقاً » . ثم أضاف الغزالي قائلاً : « فعلمت أن
ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كُنْهه رمي في عمية » .

وهذا معناه أن الغزالي لم يتكلف في ردوده على المخالفين شبهة
ليست لهم ، بل درّس نحلهم كما لو كان واحداً منهم ، وقد كان
اصطناعه لهذا المنهج داعياً إلى كثير من المطاعن والانتقادات التي
وجهها إليه معاصروه ومن جاء بعدهم^(١) . ومنها اتهامه بنصرة مذهب

(١) لا نذكر هنا مع هذه الانتقادات ماوجهه إلى الغزالي الفقهاء من الشافعية مثل ابن
الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ ومن المالكية أبو عبدالله المازري المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ، وأبو الوليد
الطروش المتوفى سنة ٥٢٠ هـ ، ومن الحنابلة أبو الفرج بن الحوزي - المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . =

من يرد عليهم . فقد ذكر في المنقذ (ص ٧٩) أنه بعد جمعه لكلمات دعاة مذهب التعليم وترتيبه لها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق واستيفائه الجواب عنها أن بعض أدل الحق أنكروا مبالغته في تقرير حجتهم وقال : « هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها » .

وهذا المنهج الذى دفع الغزالي إلى استقصاء ما يدرسه مكنه من أن يجول في أكثر من ميدان وأن يبرز فيه ، حتى نسبه ابن طنيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ إلى التناقض وذلك في مقدمة قصته الفلسفية حى بن يقطان (القاهرة سنة ١٩٠٩ م ص ٨ : ١٠) ، واتهمه ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ في « فصل المقال » بأنه ليس له مذهب مُحدّد فهو فيلسوف مع الفلاسنة ، وأشعرى مع الأشاعرة وصوفى مع الصوفية . وذهب آخرون إلى أنه لم يتخلص في تفكيره من أثر ما درسه من كتابات أولئك الذين شغل بالرد عليهم . وفى هذا المعنى قال أبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ - فيما نقله عنه مُلّا على القارىء في شرحه لكتاب الشفا للقاضى

== وأغلبها يدور على إيراد الغزالي للأحاديث الضعيفة وقوله : بأن الفقه من علوم الدنيا وقد أورد السبكي جانباً من هذه الانتقادات في طبقات الشافعية (ج ٤ ص ١٢٢ : ١٣٢) .

ومن كتب في نقد آراء الغزالي محمد ابن خلف بن موسى الأوسى من أهل البيرة بالاندلس المتوفى سنة ٥٣٧ هـ وذلك في كتاب أسماء « النكت والأمالى في الرد على الغزالي » (أنظر الديباج المذهب لابن فرحون ص ٣١٣) . وقد أورد جولدتسيهر هذا العنوان بصورة مختلفة وهي « النقض والأمالى في النقض على الغزالي » ناقلاً ذلك عن كتاب التكملة لابن الأبار طبعة كوديرا ص ١٧٣ (انظر مقدمة جولدتسيهر لكتاب محمد بن تومرت ص ٢٧) .

وقال ابن الحوزى في ترجمته للغزالي في المنتظم (ج ٩ ص ١٦٩) منتقداً كتاب إحياء علوم الدين : « وقد جمعت أغلاط الكتاب وسميته : « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء » وأشرت إلى بعض ذلك في كتابي المسمى تبليسن إبليس . » وأنظر فهارس كتاب تبليسن إبليس في طبعته التي ظهرت في القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

عياض (طبعة استنبول سنة ١٢٩٩ هـ ص ٥٠٩) - « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدير . »

ونظراً إلى أن الغزالي اتبع هذا المنهج في رده على الباطنية فقد ذهب جولد تسيهر في مقدمته للقطعة التي نشرها في سنة ١٩١٦ م من فضائح الباطنية إلى القول بأن الغزالي تأثر في صوغ مذهبه بتعاليم الباطنية . ويتضح ذلك في قول الغزالي في ص ٨٦ من كتابه المنقذ : « طال ما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم وأنه الذي عيَّنه . ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم . وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها فضلاً عن القيام بحلها . فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب وقالوا إنه لا بد من السفر إليه . والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به . ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً كالمتضمخ بالنجاسة يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخاً بالخبائث . »

وقال الغزالي في مقدمة القسطاس المستقيم (الجواهر الغوالي القاهرة سنة ١٩٣٤ م ص ١٥٦ : ١٥٧) : « فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ أميزان الرأي والقياس ، وذلك في غاية التعارض والالتباس ، ولأجله ثار الخلاف بين الناس ، أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم المُعَلِّم . » وأضاف في موضع آخر : « فهذه دقائق لا تُدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة . فلذلك حُرِّموا التفتن له إذ حُرِّموا من سِرِّ مذهب التعليم . »

وقد أوضح الغزالي أن المعلم المعصوم الذى يجب الرجوع إليه هو محمد عليه الصلاة والسلام . أى أن الغزالي فى سبيل دحض مذهب الباطنية ردّ عليهم بنفس حججهم ، وقد أدى هذا إلى القول بأن الغزالي فى منافحته عن أهل السنة حيال الباطنية نهض بما يشبه الدور الذى نهض به قبله منذ زهاء قرنين من الزمان أبو الحسن الأشعري فى الدفاع عن أهل السنة حيال المعتزلة ، وأن كلاّ منهما تأثر فى صوغ مذهبه بمذهب مخالفه .

* * *

ونؤيد فيما يلى ما ذكره الأب شدياق فيما يتعلق بنسبة الرد الجميل إلى الغزالي :

١- إن الحجاج المتبع فى الرد الجميل وهو الاستعانة بمسلمات الخصم التى يؤمن بصحتها وذلك لدحض ما يقول به - ويتضح هذا من الاستشهادات الكثيرة بنصوص الأناجيل فى هذه الرسالة - ليمّا يتفق مع المنهج الذى أفصح عنه الغزالي فى المتنقذ وطبقه فى ردوده على الفلاسفة والباطنية وغيرهم . كما أن رسالة الرد الجميل تأتلف مع نسق كتابات الغزالي فى ردوده على المخالفين .

٢- استعان الأب شدياق بالنقد الباطنى للمتن للتحقق من نسبة الرد الجميل للغزالي فوجد عددًا قليلًا من الألفاظ والعبارات التى ترد فى مؤلفات الغزالي الأخرى . بيد أنه لاحظ أن أسلوب الرد الجميل يشوبه قدر من الغموض والالتواء لا يتفق مع سلاسة أسلوب الغزالي فى سائر كتاباته . وقد علل ذلك بأنه يرجع إلى ما دونه مريدوه عندما كان

يلقى عليهم مادة هذه الرسالة ، وأنها لذلك تعد من تأليفه وإن لم تكن مما خطه بيده .

ولكن ظهرت لنا صعوبة أخرى عند دراستنا للنص وهى وجود عبارة : « فَكَمْ بِالْأُخْرَى » فى كل من النص الإنجيلى الذى ساقه مؤلف الرد الجميل وفى تعليقه عليه . فهذه العبارة عند محمد حمدى البكرى ^(١) : « لم تظهر فى العربية حتى القرن الخامس عشر الميلادى (أى التاسع الهجرى) ، فإنك لو تصفحت المباحث الفلسفية الدينية التى نشرها القس بولس سباط ^(٢) لبعض القدماء من علماء النصرانية الذين عاشوا فما بين القرنين التاسع والرابع عشر (الميلاديين أى بين القرنين

(١) راجع مقال الدكتور محمد حمدى البكرى أستاذ اللغات السامية بجامعة القاهرة فى مجلة كلية الآداب (م ٩ العدد الأول سنة ١٩٤٧ م ص ٢٩ : ٤٩) . وهو بعنوان : « رسالة الهاشمى ورد الكندى عليها » : وهى رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمى إلى عبد المسيح بن إسحق الكندى يدعو فيه إلى الإسلام ورسالة عبد المسيح إلى الهاشمى يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية . وبناء على النقد الباطنى لمتن هاتين الرسالتين أثبت البكرى أنها رسالتان موضوعتان وضعهما السريان فى عصر متأخر وزعوا وتوحد هذه المساجلة فى عصر المأمون .

وأثبت البكرى زيف رسالة أخرى وهى « محاوراة المهدي الخليفة العباسى مع تيموثاوس » (مجلة كلية الآداب م ١٢ ج ٢ ديسمبر سنة ١٩٥٠ م ص ٤١ : ٥٧) . كما أثبت زيف رسالة ثالثة وهى « محاوراة البطارىق يوحنا مع أمير العرب » (مجلة كلية الآداب م ١٦ ج ١ مايو سنة ١٩٥٤ م ص ٢٣ : ٤٥) . وكان البكرى قد وعد فى مقاله الأخير أن ينشر كتاب رد ابن الصائغى على العرب . ولكنه أخبرنى أنه لم يتهبأ له نشره بعد . وقد خلص الدكتور البكرى من هذه الأبحاث إلى القول بأنه كانت هناك مدرسة فكرية فى أعلى العراق كانت تزيف هذه الرسائل للرد على المسلمين .

(٢) يشير البكرى هنا إلى مجموعة عشرين رسالة لمؤلفين من المسيحيين العرب من القرن ٩ م إلى القرن ١٤ م كان قد نشرها سباط فى القاهرة سنة ١٩٢٩ م

الثالث والثامن الهجريين) لما عثرت على هذه الكلمة . هذا على الرغم من أنها لا تستعمل كثيراً في القرون المتأخرة إلا في الأوساط النصرانية . ثم أحال البكرى القارىء على ما أورده القاموس المحيط للفيروزى . أبادى من الاستعمالات في مادة « حرى » . ثم أضاف قائلاً : « ولكنك لا تجد بينها هذا الاستعمال : « فكم بالحرى » . مما يدل على أنه ظهر بين المتكلمين بالعربية عند النصارى منهم بعد القرن لخامس عشر (الميلادى أى بعد القرن التاسع الهجرى) . » .

ومع ذلك فإننا نلاحظ هنا أمرين : أولهما أن كلمة « بالحرى » و « فبالحرى » ذكرها الغزالي نفسه في مواضع لا تُخصى كثرة في رسالته مشكاة الأنوار (الجواهر الغوالي ، القاهرة سنة ١٩٣٤ م من ص ١١٠ إلى ص ١٤٦) نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : « بل بالحرى أن يسمى سراجاً منيراً » (ص ١١٩) ، « وبالحرى أن يكون مظلماً » . « فبالحرى أن تكون ظلمات بعضها فوق بعض » (ص ١٤٠) .

ثانياً : زيادة كلمة « فكم » لا تجعل من هذا التعبير تعبيراً مستحدثاً ولا مانع من جريانه على أقلام النعمانيين بعد أن تعربوا^(١) ذلك لأن هؤلاء منذ أن أخذوا في استعمال اللغة العربية في عباداتهم ظهرت عندهم ألفاظ وعبارات تختلف قليلاً أو كثيراً عن نظائرها لدى الكتاب المسلمين : نلمس هذا في المؤلفات العربية للمسيحيين وفي

(١) كلمة تعربوا هنا هي بمعنى استعمالهم اللغة العربية وليس بمعنى سكنى البادية بعد سكنى الحضر كما في لسان العرب .

مقدمتها «سير الآباء البطارقة» لساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين ،
وموسوعة «مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة» لشمس الرياسة أبي البركات
ابن كبر^(١) . وكذلك كتابات أولاد العسال ، وابن كاتب قيصر ،
والوجيه القليوبي^(٢) . وعلى ذلك يمكن القول بمبانٍ تعبير «فكم بالحرى»
أو «فكم بالأحرى» انتشر استعماله بين الأوساط النصرانية ولا وجه
للقول بأنه لم يستعمل إلا في القرون المتأخرة . ولذلك نرجح أن يكون
مؤلف الرد الجميل قد أخذه عن المسيحيين .

ونذكر في هذا الصدد أن الألفاظ العربية التي استعمالها الذميون
في كتاباتهم قد تختلف أحياناً في دلالتها عما يُفهم منها لدى المسلمين .
فكلمة السُّلم مثلاً عند القبط في مصر تعني المفردات اللغوية كما

(١) انظر بياناً عن هذه المؤلفات مما كتبه ساويرس بن المقفع ، وابن كبر في كتاب
صور من تاريخ القبط لمجموعة من المؤلفين (القاهرة سنة ١٩٥٠ م) وكتب الفصل الخاص
بساويرس ، يسى عبد المسيح (ص ١٨٥ : ٢٠٨) وكان إيفتس Evetts
قد نشر جزءاً من تاريخ البطارقة في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين وحقق الباقي منه كل من
كاتب المقال والأستاذ بومشتارك والدكتور عزيز سوريال عطية . أما كتابات ابن كبر فقد
أورد بياناً عنها موريس مكرم في مقال له عنه في صور من تاريخ القبط (ص ٢٦٧ : ٢٨٢)
وكان جرجس فيلوثاوس - عوض قد أفرد بحثاً في سيرة ابن كبر ومؤلفاته انظر - كتابه :
ابن كبر - القاهرة سنة ١٩٣٠ م . وكان ابن كبر كاتباً للأخير المؤرخ ركن الدين بيبرس
المنصورى المتوفى سنة ٧٢٥ هـ جاء في كتاب السلوك للمقريزى (ج ٢ من القسم الأول ص ٢٦٩
القاهرة سنة ١٩٤١ م) أن لهذا الأمير تاريخاً سماه : زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة يدخل
في أحد عشر سقراً أعانه على تأليفه كاتبه ابن كبر النصراني .

(٢) أورد نصوصاً عربية عن كتابات هؤلاء - الأب ألكسيس مالون A. Mallon
في مقال له بالفرنسية نشر في الجبل الأول من مجلة جامعة القديس يوسف بيروت . وهو بعنوان
« مدرسة من العلماء المصريين في العصر الوسيط » وقد رجعنا إلى النسخة التي نشرت - على حدة لهذا
المقال في سنة ١٩٠٦ م - . وهناك بيان آخر من هؤلاء المؤلفين في مقدمة كتاب مالون السابق
الذكر عن نحو اللغة القبطية (بالفرنسية) الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٢٦ م ص ١ : ٧) .

في كتاب « السُّلَمُ الْمُقَفَّى والذهب المُصَفَّى » للأسعد بن هبة الله العَسَّال ، وهو في شرح مفردات اللغة القبطية باللغة العربية^(١) . ولكنها تعني عند المسلمين السبب إلى الشيء كما في القاموس المحيط . ووردت بهذا المعنى في عناوين بعض الكتب العربية مثل : « السُّلَمُ المُرَوَّنَق في علم المنطق » لعبد الرحمن الأَخْضَرى المتوفى سنة ٩٤١ هـ . وكتاب : « سُلَمُ السماء » في الفلك بقلم غياث الدين بن مسعود الكاشي المتوفى سنة ٩١٠ هـ .

ومع استحداث الـذميـين لألفاظ معينة صاغوها في قالب عربي للتعبير عن عقائدهم وعباداتهم فإنهم كانوا يفكرون طبقاً لمفاهيم الثقافة العربية بحكم معيشتهم في بيئة عربية^(٢) . كما حذقوا قواعد لغتها وأساليبها^(٣) .

(١) انظر مقال الأب مالون : مدرسة من العلماء المصريين في العصر الوسيط - بيروت سنة ١٩٠٦ م ص ٣ .

(٢) وعلى الأخص نظراً لأن اللغة العربية في العصور الوسطى كانت لغة الثقافة العالمية بالنسبة لأجناس متعددة تغير عربية في العالم الإسلامي كما كان يحرص على تعلمها الأوروبيون للاطلاع على أحدث المؤلفات العلمية والفلسفية والقيام بترجمتها إلى اللاتينية .

هذا ويذهب الفرنسيون إلى تقسيم اللغات إلى قسمين : لغات ثقافية *Languages de culture* ولغات قومية *Languages denationalité* فالأولى في العصر الحديث مثل الفرنسية والإنجليزية . والألمانية التي يسميها الأجانب عنها إلى تعلمها للاطلاع على ما كتب بها لأنها لغات ثقافة والثانية مثل اللغات الأرمنية والمجرية والتشيكية وغيرها التي لا تهم سوى الراغبين في دراسة أحوال المتكلمين بها . أي أن اللغة العربية كان لها في العصر الوسيط من المكانة ما للغات الثلاث التي ذكرناها في عصرنا الحاضر . وفي سبيل استعادة هذه المكانة يسمي أبناء اللغة العربية إلى ما يسمى بثقافة اللغة العربية ■

(٣) من الموضوعات الجديدة بالدراسة الحديثة مدى تأثير الـذميـين بالثقافة العربية لذلك بدراسة مؤلفاتهم ومقارنتها بنظائرها عند إخوانهم المسلمين . وقد تناول مؤنك في كتابه « أمشاج لمن الفلسفة اليهودية والعربية » (الطبعة الثانية - باريس سنة ١٩٢٧ م) دراسة أثر الفلاسفة المسلمين في مفكرى اليهود ■

بل كانت لهم مشاركة يعتد بها في التأليف بهذه اللغة كما يتضح ذلك في كثير من كتاباتهم التي لا يكاد القارئ لها يشعر بأنها تفترق عن نظائرها مما كتبه إخوانهم المسلمون^(١).

ويلاحظ أن جانباً من العبارات والأساليب التي تميز بها الذميون قد وردت في مؤلفات كل من الذميين الذين اعتنقوا الإسلام والمسلمين الذين كتبوا في شرح العقائد المسيحية . ونذكر من النوع الأول كتاب : « الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم » المنسوب إلى علي بن ربن الطبري وساعده في تأليفه الخليفة المتوكل العباسي (٢٣٢ : ٢٤٧ هـ^(٢)) .

(١) نذكر على سبيل المثال من مؤلفات المسيحيين العربية كتابات يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ ومنها تهذيب الأخلاق (القاهرة سنة ١٩١٣ م) وكتاب كنز الجوهر لابن البطريق المتوفى سنة ٣٢٨ هـ (بيروت سنة ١٩٠٥ م) وتاريخ مختصر الدول لابن العبري المتوفى سنة ٦٨٥ هـ (بيروت سنة ١٨٩٠ م) ومقالة في المنطق للأسد بن هبة الله العسال (نشرها شيخو في مجموعة مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب لمسلمين ونصارى - بيروت سنة ١٩١١ م ص ١٣٣ : ١٤٧) . كما اختار هؤلاء الكتاب عناوين مجموعة لمؤلفاتهم مثل كتاب في التاريخ للمفضل بن أبي الفضائل القبطي المتوفى بعد سنة ٧٤١ هـ (نشره بلوشيه في باريس سنة ١٩١٥ م) وعنوان كتابه : النهج السديد وأثر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد ، وكتاب قلادة التحرير في علم التفسير للأبنا إثناسيوس أسقف مدينة قوص .

(٢) سقق نسخة هذا الكتاب لمؤلفه المستشرق ا. - منغانه a. Mingana . وترجمه إلى الإنجليزيه (مانشستر سنة ١٩٢٢ م) ونشره العربى في القاهرة في العام التالى ورجع في ترجمة إلى كثير من المصادر العربية أو ردها في مقدمته ومنها ما ذكره ابن النديم عنه في الفهرست (ص ٤١٢ القاهرة سنة ١٩٢٨) وقال القفطى في أخبار الحكماء (القاهرة سنة ١٣٢٦ ص ١٢٨ و ص ١٥٥) إنه طبيب يهودى أسلم على يد المعتمد وأدخله المتوكل في جملة ندمائه وقال ياقوت في معجم البلدان (ج ٦ ص ٢١) إن علي بن ربن الطبري كان كاتباً للمازيار وإنه كان سكرتيراً لفاصله تصانيف في الأدب والعطب والحكمة . غير أن بعض الباحثين المحدثين من الفرنجة يرى أن هذا الكتاب من الكتب المنحولة نظراً لأن ابن النديم لم يذكره في الفهرست في ثبت مؤلفاته ولأن أسلوبه مخالف لأساليب الكتاب المعاصرين لمؤلفه . ومال إلى هذا هذا رأى الأب نيتار دى لا بوليه في كتابه : الدراسة المقارنة للديانات (ج ١ ص ١٠٨ ، الطبعة الرابعة باريس سنة ١٩٢٩ م) ولكننا عند مراجعتنا لهذا الكتاب تبين لنا أن أسلوبه العربى رصين جاد فيه المؤايف التعمير عن آرائه ، وأنه لاوجه لمطالبة طبيب يهودى حديث العهد بالإسلام أن يكون أسلوبه مائلاً لأساليب الكتاب المسلمين في القرن الثالث الهجرى .

يرجع الأب شدياق أن الغزالي ألّف الرد الجميل في مصر وفي مدينة الاسكندرية بالذات لأنها كانت مركزاً لحركة فكرية مزدهرة في القرن الخامس الهجرى ، كما كانت بها جالية مسيحية نشطة . ونزيد في تعليل أهمية الإسكندرية آنذاك أنها كانت تستقبل الوافدين عليها من المغرب والأندلس . وأضاف الأب شدياق أن رسالة الرد الجميل تشتمل على عبارات قبطية مكتوبة بأحرف عربية . وأن هذا في نظره يقطع بأن تأليفها كان في الديار المصرية . فضلاً عن أنه كانت هناك في مصر نهضة في وضع المؤلفات العربية المسيحية استمرت حتى القرن الثامن الهجرى . وقد تناولها كثير من الباحثين ممن كتبوا في العصور الحديثة عن القبط وتاريخ الكنيسة القبطية .

والمعروف أن القبط ترجموا العهدين القديم والجديد إلى اللغة القبطية قبل ظهور الإسلام . وكانت هذه الترجمة من أسبق الترجمات للكتاب المقدس^(١) . ولما انتشرت اللغة العربية في مصر ترجموه مرة أخرى إلى اللغة العربية . وكان للقبط نشاط ديني واسع خارج حدود مصر وصل بهم إلى إرلندة غربى إنجلترا^(٢) . كما كانوا يواصلون الحج

(١) أسبق الترجمات هي الترجمة السبعينية للعهد القديم من العبرية إلى الإغريقية . وهي الترجمة التي تمت في عهد بطليموس الثاني الذي حكم مصر من سنة ٢٨٥ ق . م . إلى سنة ٢٤٦ ق . م .

(٢) من إضافات مصر للمسيحية ما بذله القبط في نشر المسيحية في إرلندة . يقول ستانلى لين بول في كتابه « سيرة القاهرة » (لندن سنة ١٩٢٤ م ص ٦٢) : « يعتقد البعض أن المسيحية الإرلندية التي تعتبر العامل الحضارى العظيم في العصور الوسطى بين أم أوروبا الشمالية هي وليدة الكنيسة القبطية . فهناك في ديزرت أوليث Disert ulith قبور سبعة من الرهبان القبط . وهناك كثير من الطقوس وأنماط العارة في إرلندة القديمة ما يذكر المرء ببقايا المسيحية الأولى في مصر . وكل منا يعلم أن الحرف التي كان يقوم بها الرهبان الإيرلنديون في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين كانت تفوق إلى حد بعيد ما عساه يوجد في أى مكان آخر في أوروبا =

إلى بيت المقدس . ولا شك أن نهضتهم في وضع المؤلفات العربية المسيحية وترجماتهم للكتاب المقدس في العصر الإسلامي أدت إلى تداول هذه المؤلفات والترجمات وانتشارها بين المسيحيين من أهل الذمة في كل من مصر والبلاد القريبة منها على الأقل . وعلى ذلك فليس من المستبعد أن يكون الغزالي قد اطلع على هذه الترجمات أثناء تجواله في البلاد العربية إبان فترة اعتكافه وتزهد .

* * *

هذا وقد بذل الأب شدياق جهداً عظيماً في البحث عن الترجمات العربية القديمة للعهد الجديد ومراجعة مخطوطاتها لمعرفة أى هذه الترجمات نقل عنها الغزالي نصوص الاستشهادات التي اوردتها في الرد الجميل . ولا نعيد هنا ما ذكره في هذا الصدد في مقدماته . وقد وقف في أثناء بحثه على كثير من المؤلفات الجدلية التي لا يزال أغلبها مخطوطاً . وفي مقدمتها مخطوطة هامة في المتحف البريطاني اطلع عليها وهي :

= في ذلك العصر . وإذا كانت زخارف وشغولاتهم على الذهب والفضة الشبيهة بالفن البيزنطي علاوة على تذهيب المخطوطات ترجع إلى تعليم المبشرين المصريين ، فعليتنا أن نزيد من إطرائنا للقبط إطرأ يفوق ما كنا ننسره . »

هذا وفي تسمية البلدة التي دفن فيها سبعة من الرهبان انقبط كلمة « ديرزوت » ومعناها صحراء والمعروف أن جزيرة إرلندة ليس بها صحارى . واستعمال هذه الكلمة يدل على تأثير القبط في إرلندة لأن الأديرة المصرية أنشئت في الصحارى التي تحيط بواى النيل .

ونظر أيضاً موضوع «إضافة مصر المسيحية في كتاب « تراث مصر » تحرير جلا نفيل (أكسفورد سنة ١٩٤٢ م) وقد تناوله كل من ج م . كريد ، ودى لادى وأيرى والأخير كتب فصلاً تحت عنوان : الكنيسة القبطية والرتبة المعمرية (ص ٣١٧ : ٣٢١) شرح فيه التأثير القبطي في الكنيسة الإيرلندية . وما يدل أيضاً على هذا التأثير في العصر الحديث صلات التعاطف والمودة بين الكنيستين القبطية والإرلندية .

« تخجيل من حَرَف التوراة والإنجيل » بقلم أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفرى الذى عاش بعد الغزالي بأكثر من قرن من الزمان . وأفصح الجعفرى فى مقدمة كتابه عن قراءته لأسفار العهدين القديم والجديد واستيعابه لها ، وذلك للاستعانة بها فى الرد على اليهود والمسيحيين ويقول الأب شدياق إن نقول الجعفرى منها تدل على أن اطلاعه على هذه الأسفار كان أتم من اطلاع الغزالي عليها . ثم أضاف بأنه مع ذلك ليس فى كتاب الجعفرى من قوة الحجة ونفاذ البصيرة ما يتجلى لنا فى رسالة الرد الجميل .

ومع هذا التقدير من جانب الأب شدياق فقد أخذ على الغزالي أنه لم يتعمق فى فهم العقائد المسيحية الخاصة بإلهية عيسى عليه السلام بيد أن هذه العقائد عسيرة التحديد حتى على المسيحيين أنفسهم فكيف بالمسلمين الذين ينكرونها^(١) ؟ إنها عند المسيحيين تتوقف على تحديد العلاقة بين عنصرى اللاهوت والناسوت فى شخص المسيح . فقد ظهرت فى عصور المسيحية الأولى عقائد متعددة رأى قادة الكنيسة أنها تجاوزت

(١) لم يشذ عن هذا الإنكار سوى إخوان الصفا الذين كتبوا رسائلهم فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . فقد جاء فى الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية (ج ٤ ص ٩٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م) : « وخرج (المسيح) من الغد وظهر للناس وجعل يدعوهم ويعظهم حتى أخذ وحل إلى ملك بئى إسرائيل . فأمر بصلبه . فصلب ناسوته وممرت يده على خشبى الصليب . وبقي مصلوباً من ضحوة النهار إلى العصر . وطلب الماء فسقى الخل ، وطعن بالحرية ثم دفن مكان الحشبة . . . »

وقال أحد المعتمدين على مادة إنجيل فى الموسوعة الإسلامية القديمة (الترجمة العربية المجلد الرابع ص ٥٩٠) بأن إخوان الصفا « خرجوا بذلك عن عداد المسلمين لأنهم نقلوا على سبيل الجزم شيئاً نفاه الله سبحانه فى القرآن وكذب قول من ادعاه . فى سورة النساء الآية ١٥٧ : « وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله » وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لئى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وماقتلوه يقيناً »

الحد في تغليب أحد العنصرين على الآخر أو الفصل بينهما . فحكموا بزيغها . ومن القائلين بهذه النحل آريوس الذى أنكر إلهية عيسى فعمد مجمع نيقية الذى حكم بزيغه في سنة ٣٢٥ م . وجاء أبولينير الذى أنكر الناسوت وأثبت اللاهوت فعمد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١ م . وحكم بزيغه . وجاء نسطور الذى قال بأن المسيح شخصان فعمد مجمع إيفس سنة ٤٣١ م . وحكم بزيغه . وأخيراً جاء أوتيوخوس الذى أنكر أن للمسيح طبيعتين منفصلتين فعمد مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . وحكم بزيغه ^(١) .

ويبدو أن المسلمين منذ أن بدأوا في دراسة الملل والنحل المختلفة وخاصة في العصر العباسي الأول لم يتيسر لهم أن يسبروا غور تلك المقالات التي لا تُحصى كثرة مما كانت تقول بها الفرق والمذاهب المسيحية العديدة ، فقد حاروا في فهم تشقيقاتها وامتزجاء غرامضها . فترى الجاحظ مثلاً على ذكائه وألمعيته وسعة اطلاعه يُعبر عن هذه

(١) هذا نقلاً عن بريدو S.P.T.Prideaux أسقف سالسبوري وهو من الأساقفة الإنجليز المعاصرين . وذلك في بحث له عن شخص المسيح عليه السلام . نشر في كتاب بعنوان : خطوات في فهم المسيحية تحرير بيفان R.J.W.Bevan (أكسفورد سنة ١٩٥٨م ص ١٢٣ : ١٤٩) . ونظراً لأن بريدو توخى الاختصار في مقاله هذا ، فإنه لم يذكر شيئاً عن فرقة الدوسيتية التي ترجم اسمها بالشبحية نسبة إلى شبح لأنها تقول بأن المسيح لم يكن إلا شبحاً . وما لم يذكره بريدو المرقيونية التي ذكرها ابن النديم في الفهرست (ص ٤٧٩) في سرده لفرق المسيحية ، وهم أتباع مرقيون من دعاة فرق المسيحية الرائجة في القرن الثاني للميلاد . وهي فرقة تنكر صلب المسيح . انظر مادة الدوسيتية Docetism في موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع (ص ٨٣٢ : ٨٣٣ : إلى ص ٨٣٥ ب) وكذلك مادة المرقيونية Marcionism في نفس الموسوعة المجلد الثامن (ص ٤٠٧ ب إلى ص ٤٠٩ ب) .

الْحَيِّرة أَبْلَغَ تَعْبِيرٍ فِي رِسَالَتِهِ : « الرَّدُّ عَلَى النَّصَارَى »^(١) . إِذْ كَتَبَ يَقُولُ :

« وَلَوْ جَهَّدْتَ بِكُلِّ جَهْدِكَ وَجَمَعْتَ كُلَّ عَقْلِكَ أَنْ تَفْهَمَ قَوْلَهُمْ فِي الْمَسِيحِ لَمَّا قَدَّرْتَ عَلَيْهِ حَتَّى تَعْرِفَ بِهِ حَدَّ النَّصْرَانِيَّةِ وَخَاصَّةً قَوْلَهُمْ فِي الْإِلَهِيَّةِ ، وَكَيْفَ تَقْدِيرِ عَلَى ذَلِكَ ؟ وَأَنْتَ لَوْ خَلَوْتَ وَنَصْرَانِي نَسْطُورِي فَسَأَلْتَهُ عَنْ قَوْلِهِمْ فِي الْمَسِيحِ لَقَالَ قَوْلًا . ثُمَّ إِنْ خَلَوْتَ بِأَخِيهِ لِأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَهُوَ نَسْطُورِي مِثْلَهُ ، فَسَأَلْتَهُ عَنْ قَوْلِهِمْ فِي الْمَسِيحِ لِأَنَّكَ بِخِلَافِ قَوْلِ أَخِيهِ وَضِدَّهُ . وَكَذَلِكَ جَمِيعُ الْمَلَائِكَةِ وَالْيَهُودِيِّينَ . وَلِذَلِكَ صَرْنَا لَا نَعْقِلُ حَقِيقَةَ النَّصْرَانِيَّةِ كَمَا نَعْرِفُ جَمِيعَ الْأَدْيَانِ . عَلَى أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الدِّينَ لَا يَخْرُجُ فِي الْقِيَاسِ وَلَا يَقُومُ عَلَى الْمَسَائِلِ ، وَلَا يَثْبُتُ فِي الْإِمْتِحَانِ . وَإِنَّمَا هُوَ بِالتَّسْلِيمِ لِمَا هُوَ فِي الْكُتُبِ وَالتَّقْلِيدِ لِلْأَسْلَافِ . وَلَعَمْرِي إِنْ مِنْ كَانَ دِينُهُ دِينَهُمْ لَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْتَذِرَ بِمِثْلِ عُذْرِهِمْ . وَزَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ اعْتَقَدَ خِلَافَ النَّصْرَانِيَّةِ مِنَ الْمَجُوسِ وَالصَّابِئِينَ وَالزَّنَادِقَةَ فَهُوَ مُعْذَرٌ ، مَا لَمْ يَتَّعَمَّدَ الْبَاطِلَ وَيُعَانِدَ الْحَقَّ . فَإِذَا صَارُوا إِلَى الْيَهُودِ قَضَوْا عَلَيْهِمْ بِالْمُعَانَدَةِ وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ طَرِيقِ الْغَلَطِ وَالشَّبْهَةِ . »

* * *

(١) انظر ثلاث رسائل للجاحظ تحقيق فينكل ، نشر المطبعة السلفية بالقاهرة سنة

بقى أخيراً أن نضع رسالة الرد الجميل في سياق ما سبقها من رسائل مماثلة . وتاريخ هذه المؤلفات الجدلية^(١) يقتضى معرفة الدراسات التي قام بها المسلمون عن المسيحية سواء للاستعانة بها في مجادلة أصحابها أو لأنها كانت تدخل في نطاق أبحاثهم عن الملل والنحل . ويبدو أن هذه الدراسات قلما ظفرت بعناية الباحثين المحدثين^(٢) .

ومن أقدم ما ورد في هذا الصدد ما ذكره ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢) من أن أحمد بن عبد الله بن سلام ترجم للخليفة هرون الرشيد التوراة والإنجيل ، وأنه تحرّى الدقة في الترجمة^(٣) . فإذا

(١) من المؤلفات الجدلية القديمة التي نشرت في مصر : كتاب الأجوبة الفاخرة لأحمد ابن إدريس القرافي المالكي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ ترجم له ابن فرحون في الديباج (ص ٦٢ وما بعدها وكتاب هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الحوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ وقد نشر هذان الكتابان على هامش كتاب الفارق بين المخلون والخالق لعبد الرحمن زادة (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ . وكتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لثقي الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ في أربعة أجزاء (القاهرة مطبعة النيل سنة ١٣٢٣ هـ) . وكتاب تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب للشيخ عبد الله الترجمان ألفه سنة ٨٢٣ هـ مطبعة المدن بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م) وستكلم عن الكتاب الأخير فيما بعد .

(٢) لم يكتب أحد من أبناء العالم الإسلامي في العصر الحديث شيئاً عن تاريخ الأدب الجدلي والدفاعي عن الإسلام . وكتب عنه من المستشرقين كتابة موجزة كارادى فوفى مادة إنجيل في الموسوعة الإسلامية القديمة (ج ٤ ص ٥٧٦ وما بعدها من الترجمة العربية) : «ومر جليوث في مادة أسفار المهديين القديم والجديد في الإسلام ، في موسوعة الدين والأخلاق (أدنبرة سنة ١٩١٧ م المجلد التاسع ص ٤٨٠ ب إلى ٤٣٨ أ) ونعقب على ماكتبه كل منهما بأن مثل هذه الدراسة لا بد أن يسبقها إخراج المؤلفات الجدلية — ومنها بالايزال مخطوطاً — في طبعات نقدية محققة . ويستعان بعد ذلك بالمادة التي تتضمنها لكتابة تاريخ هذه المجادلات .

(٣) يستبعد نرجليوث في المادة السابقة الذكر أن يكون ابن سلام قد ترجم العهد القديم عن العبرية فضلاً عن العهد الجديد عن الإغريقية واستدل على ذلك بأن الألفاظ العبرية التي استشهد بها ابن سلام لشرح طريقته في الترجمة — فيما نقله عنه ابن النديم (ص ٣٣) ليست من العهد القديم . =

صَحَّ هذا الخبر فإن معناه وجود ترجمة عربية للعهديين القديم والجديد في أواخر القرن الثاني للهجرة ^(١) . وربما كانت هناك ترجمات عربية أخرى لم تصل إلى علمنا ، قام بها الذميون من اليهود والنصارى يستعينون بها في أداء عباداتهم والتفقه في دينهم .

هذا ولم يكتب في المسيحية من قدامى المؤرخين المسلمين سوى ^(٢) اليعقوبى المتوفى بعد سنة ٢٩٢ هـ . ففي الجزء الأول من تاريخه (طبعة النجف سنة ١٣٥٨ هـ ص ٥٢ : ٦٣) بيانات عن الأنجيل الأربعة واستشهادات دقيقة منها تدل على اطلاع المؤلف عليها . أما الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ فلم يذكر في تاريخه سوى فقرة موجزة عن عيسى عليه السلام (ج ٢ ص ٢٤ : ٢٥) . وأورد المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ لَمَعًا عن أخبار ملوك الروم الْمُتَنَصِّرَة ذكر فيها المجامع الدينية التي أسماها سندوسات ^(٣) (مروج الذهب بولاق سنة ١٢٨٣ هـ ج ١

= ولكن مرجليوث أضاف بأنه يعرف من مصادر أخرى ما يرجح إتمام هذه الترجمة في عهد هرون الرشيد بأمره أو بتشجيعه . ولكن مرجليوث لم يذكر لنا هذه المصادر . .

(١) نقل ابن النديم (الفهرست ص ٣٥) عن يونس القس أن كتاب المسيحيين اسمه الصورة وأنه ينقسم إلى قسمين الصورة العتيقة والصورة الحديثة (أى العهد القديم والعهد الجديد) وأضاف يونس أن العتيقة هي السند القديم على مذهب اليهود والحديثة على مذهب النصارى . ويلاحظ فيما كتبه المسلمون عن المسيحية وجود ألفاظ لم يتيسر لهم ترجمتها إلى العربية فصاغوها صياغة عربية وأضافوا إليها أحياناً ما يشرحها . ففسر أعمال الرسل أسموه فراكسيس أو هذه صياغة عربية لكلمة Praxis اليونانية ومعناها عمل ومثل كلمة الفارقليط Paraclete أى المعزى بتشديد الزاى وكسرها . وأبوغالميس Apocalypse أو ية صمد بها رؤيا يوحنا اللاهوتى وذكر ابن خلدون هذه الألفاظ في مقدمته . (طبعة وائى ج ٢ ص ٧٥٦ : ٧٧٠ القاهرة سنة ١٩٦٦ م)

(٢) مفردا سندوس وهي صياغة عربية لكلمة Syrod وتترجم بمجمع دينى ولا يوجد في العربية كلمة واحدة تؤدى معناها . وفي المؤلفات المسيحية الحديثة تترجم بمبارع بمجمع مسكونى نسبة إلى الأرض المسكونة أى المجمع عالمى .

ص ١٥٢) . وفي موضع آخر من هذا الكتاب (ج ١ ص ١٧٠) في سياق حديثه عن النحل المختلفة أحوال المسعودى القارىء على كتاب من كتبه المفقودة إذ قال : « وقد ذكرنا جميع ذلك في كتابنا المقالات في أصول الديانات .

وعقد البارون كارا دى فو موازنة بين ما كتبه كل من البيرونى والمسعودى عن المسيحية فقال : « أما البيرونى فكان أكثر معرفة من المسعودى (بالمسيحية) وقد أخذ عن النساطرة عندما صَنَّف كتابه . الآثار الباقية عن القرون الخالية وكان يعرف كثيراً من نصوص الأنجيل ، ويتحدث عن هذه النصوص في شيء من النقد ، ويرى البيرونى أن الأنجيل الأربعة عبارة عن أربع نُسخ . وهو يوازن بينها وبين نسخة التوراة عند اليهود ونسختها عند النصارى ونسختها عند السامرة . ويلاحظ أن هناك خلافاً كبيراً بين هذه الأنجيل الأربعة . . . ويورد البيرونى نسب يوسف بالتفصيل كما ورد في إنجيل متى وفي إنجيل لوقا ، ويبين في عبارة شائقة كيف يعلل النصارى الاختلاف بين الروايتين . ويذكر بعد ذلك أن أصحاب مرقيون وأصحاب ابن دَيَّصَان وأصحاب مائى كانت عندهم أناجيل أخرى » .

هذا وقد أفرد البيرونى كتاباً في ديانات الهند أسماه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ^(١) » ويَعُدُّه الآب بيناردى

(١) نشر المستشرق سِخاو هذا الكتاب في لندن في سنة ١٨٨٧ م وفي العام التالى نشره ترجمة إنجليزية وطبع مرة أخرى في سنة ١٩١٠ م وكان قد سبق له نشر كتاب الآثار الباقية البيرونى (ليبسك سنة ١٨٧٨ م) كما ترجمه أيضاً إلى الإنجليزية . وفي مادة البيرونى في الموسوعة الإسلامية بقلم كل من بروكلمان وفيدمان (الترجمة العربية م ٩ ص ٣ : ٨) أن البيرونى توفي سنة ٤٤٨ هـ .

لابولييه^(١) من الدراسات الباكورة في مقارنة الديانات على الرغم من إيجازه واقتصاره على ديانات الهند .

ومما يسترعى النظر في المؤلفات الخاصة بالملل والنحل الحيز الكبير نسبياً الذي تشغله ديانات الفُرس والهنود مما يدل على قوة التيارات الفكرية : الفارسية والهندية عند اتصالها بالثقافة العربية . وتلاحظ صعة هذا الحيز في كتاب الفهرست أيضاً . فالجزء التاسع الذي تناول فيه ابن النديم مقالات المذاهب والاعتقادات يستغرق ما يزيد على خمسين صحيفة (من ص ٤٤١ إلى ص ٤٩٣) والتوراة والإنجيل خمس صفحات (من ص ٣٢ إلى ص ٣٦) والفرق المسيحية صحيفة واحدة (ص ٤٧٩) .

ونذكر في هذا الصدد أن المسلمين كانوا أول من وضع بعض القواعد المنهجية في دراسة الملل والنحل وذلك قبل ظهور علم الديانات المقارنة عند الغربيين في العصر الحديث المعروف باسم : Comparative Religion ومن هذه القواعد إثبات ما يقوله أصحاب الملل والنحل المختلفة والتزام الحيدة في تقرير وجهة نظرهم دون أية محاولة في الرد عليها وإظهار بطلانها أو تهافتها بالنسبة لما يدين به الباحث في عقائدهم^(٢) . وأصدق مثال لذلك كتاب مقالات الإسلاميين

(١) انظر كتابه : الدراسة المقارنة للديانات ج ١ ص ١٠٨ باريس سنة ١٩٢٩ م .

(٢) من الصعوبات المتعلقة بالدراسة المقارنة للديانات تعذر ترجمة الألفاظ والمفاهيم الخاصة بديانة معينة إلى لغة أخرى ، ذلك لأن لها قوة في الدلالة يدركها معتقو هذه الديانة ولا يدركها الأجانب عنها . ويتضح ذلك بصفة خاصة في الهندوكية والبوذية . وفيما يتعلق بالمسيحية يعاني المشرون بها كثيراً في نقل مفاهيم المسيحية إلى الشعوب والقبايل البدائية التي ينشرون فيها ديانتهم وقد بين ذلك علماء البشريات الثقافية والاجتماعية أو الإخصائيون فيما يسمى

لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ . ويمكن أن نضيف إليه كتاب الملل والنحل للشهرستاني^(١) المتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

أما فيما يتعلق بالمؤلفات الجدلية الخاصة بالمسيحية فمن أقدم ما ذكر منها بعد رسالة الجاحظ « الرد على النصارى » ، بعض مؤلفات أبي الحسن الأشعري المفقودة مثل كتاب الفصول الذى وصفه ابن عساكر^(٢) بأنه يشتمل على اثني عشر كتاباً رد فيه الأشعري

= يعلم الأثر وبولوجيا بل يشمل ذلك الألفاظ التى يعتقد أنها واضحة المعنى . فكلمة عذراء مثلا ليس لها دلالة عند أهل جزر المار كيسان فى المحيط الهادى لأن صنف القاق التى يمانون منها ترتبط بالطعام ولا ترتبط بالجنس Sex (انظر رسالة رالف لينتون : الثقافة والشخصية -- واشنطن سنة ١٩٤١ م ص ٥) .

وتتجلى هذه الصعوبة أيضاً فى الأدب والشعر . فكلمة بحر وما يتعلق به لها قوة فى الدلالة عند الشعوب البحرية لاتدركها الشعوب التى تعيش بعيدة عنه . وينطبق هذا أيضاً على كلمة صحراء وما يتعلق بها فإن لها من التأثير والدلالة ما يدركه البدو ولا يدركه غيرهم . وهكذا . ولذلك فإن ترجمة مفاهيم الديانات والآثار الأدبية تعتبر محاولات تقريبية .

(١) ألترم الشهرستاني بهذا المنهج ولو أن كتابه الملل والنحل تشوبه بعض الأخطاء التاريخية مثل قوله بأن الملكانية أصحاب ماكا الذى ظهر بأرض الروم (ج ١ ص ٢٩٩ تحقيق بدران - القاهرة سنة ١٩٤٧ م) ، مع أن المذهب الملكى أو الملكانى نسبة إلى الملك أى ملوك الدولة البيزنطية . ومثل قوله (ج ١ ص ٥٣٥) « إن النسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المأمون . » أى فى أوائل القرن الثالث المجرى الموافق لأوائل القرن التاسع الميلادى . مع أن نسطور ولد حوالى سنة ٣٨٠ م وتوفى حوالى سنة ٤٤٠ م أى قبل خلافة المأمون بما يقرب من أربعة قرون .

هذا وقد أفرد الشهر ستافى كتاباً الرد على النحل المختلفة أسماء : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حققه ونشره المستشرق ألفريد جيوم (لندن سنة ١٩٣٤ م) .

(٢) تبين كذب المفترى لابن عساكر حيث أورد المؤلف ثبناً ضافياً بمؤلفات الأشعري من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٧ وعناوين كتبه التى ذكرناها فى رده على المسيحيين . هي فى ص ١٢٨ ، ص ١٣٥ .

على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس . كما ألف كتاباً آخر فيه بيان مذهب النصارى و كتاباً ثالثاً يحتج به عليهم من سائر الكتب . ونشطت الحركة الجدلية بين المسلمين والمسيحيين في أعالي العراق عند السريان ، وفي الشام ومصر ، ولكنها بلغت ذروتها في الأندلس لكثرة الذميين في تلك البلاد . ومن الرماثل الجدلية القصيرة التي كتبها الأندلسيون : « الرد على اليهود » للرقيلي ، وأخرى في الرد على النصارى لأبي القاسم القيسى . وقد نشر آسين بلاثيوسى النص العربى لهما مع ترجمته إلى الإسبانية في سنة ١٩٠٩ م^(١) . وهناك كتاب آخر في الرد على النصارى لابن أبي عبيدة (بفتح العين المهملة) سنذكره فيما بعد .

* * *

على أن أعظم ما أُلّف من الكتب الجدلية في الأندلس هو كتاب «الفصل في المال والأهواء والنحل»^(٢) لأبي محمد على بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء من القطع الكبير^(٣) .

(١) أعيد نشرهما بعد وفاة آسين بلاثيوس فى سنة ١٩٤٤ م وذلك فى مجموعة أبحاثه التى طبعت فى مدريد فى سنة ١٩٤٨ م (ج ٢ و ٣) ويستغرق النص العربى للرسالة الأولى فى الطبعة الجديدة تسع صفحات من ص ٢٦٥ إلى ص ٢٧٣ والثانية ست صفحات من ص ٣٠١ إلى ص ٣٠٦ .
(٢) هناك خلاف فى ضبط كلمة الفصل . ففى إما يفتح الفاء ويكون الصاد المهملة أو بكسر الفاء وفتح الصاد المهملة واعتمدنا القراءة الأخيرة .

(٣) كما فى طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ التى رجعنا إليها وهى طبعة كثيرة الخطأ والتصحيح وكان قد طبع فى القاهرة فى سنة ١٣١٧ هـ أقل خطأ من الطبعة الثانية .^١ بيد أن الكتاب فى حاجة إلى طبعة نقدية محققة يستند التحقيق فيها على ما يوجد من نسخة الخطية فى مكتبات العالم مع الاستفادة من تحقیقات ودراسات بلاثيوس لهذا الكتاب وذلك فى كتابه ابن حزم ومدرسته فى خمسة مجلدات
مدريد سنة ١٩٢٧ - ١٩٣٢ م •

يشتمل الأول منها على فصل عن النصارى وفرّقهم (ص ٤٧ : ٦٠) تتلوه فصول كثيرة في نقد أسفار العهد القديم (من ص ٨٢ إلى آخر الجزء الأول في ص ١٦٦) . وتناول ابن حزم في الجزء الثاني الكلام على الأناجيل (من ص ٢ إلى ص ٧٠) . وتدل هذه الفصول على أن ابن حزم دَرَسَ أسفار العهدين القديم والجديد دراسة دقيقة ، كما أن نقده لها هذا النقد المنهجي جعله أول واضح للدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس . تلك الدراسة التي ظهرت بوادرها في أوروبا في القرن السابع عشر وازدهرت في القرن التاسع عشر وكان لعلماء اللغات السامية من الألمان^(١) القدح المُعلّى في هذه الدراسات لأنّ فقه اللغة العربية يُعدّ مفتاحاً يساعد على فهم ما استغلق من النص العبري لأسفار العهد القديم . واتبعت طريقتان في النقد الباطني لهذا النص الطريقة التاريخية والطريقة الأدبية لمعرفة أزمنة تدوين هذه الأسفار وكاتبها ، وما أضيف إليها أو حُذِف منها تبعاً لتغيّر الأسلوب أو الفكرة وما دُسّ على هذه الأسفار مما يطلق عليه اسم *Interpolation* ومن اشتهر من الألمان المشتغلين بهذا النقد المنهجي ممن كانت له مشاركة في كل من الدراسات العبرية والعربية المستشرق يوليوس فلهوزن^(٢) (١٨٤٤ - ١٩١٨ م) .

(١) السبب في إقبال الألمان على الدراسات العربية هو حاجتهم لفهم النص العبري للعهد القديم ذلك لأن المصدر الأول لثقافتهم هو الديانة المسيحية إذ أنهم ظلوا على بدواتهم إلى القرن الثامن الميلادي إلى أن أخذتهم الإمبراطور شرلمان وذرّ بينهم المسيحية بحد السيف .

(٢) انظر مادة نقد العهد القديم بقلم ج سترّاكان ومادة نقد العهد الجديد بقلم و. س. ألن

• موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع (ادبّه سنة ١٩١١ م ص ٣١٤ : ٣٢٤) .

وعند الأب بيناردى لابوليه^(١) أن كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل يشهد بسعة اطلاع مؤلفه ابن حزم ، إذ أفرد في كتابه حيزاً كبيراً للمسيحية وفرّقها ، أورد فيه ملخصاً عن نشأة كل فرقة ومدى انتشارها . وأضاف دى لابوليه أن هذه البيانات على إيجازها تعد بالغة الدقة . بل بيّن المؤلف أيضاً عقائد الفرق اليهودية . ثم مضى دى لابوليه يقول : « إننا إزاء هذا الاستناد المستفيض إلى النصوص أو ما أسماه Copieuse documentation لانعرف ما يرجع من هذه البيانات إلى أبحاثه الشخصية لتعذر مقارنة كتاباته بأبحاث من سبقه من العلماء العرب في هذه الموضوعات .

ونعقب على ذلك بأن ابن حزم ذكر في أكثر من موضع من كتابه الفصل ، وذلك في خلال عرضه لعقائد اليهودية والمسيحية أنه كان يتناقش فيها مع أصحابها . وهذا يدل على أن أبحاثه في هذه الموضوعات ترجع في الأغلب إلى جهوده الشخصية . !

وأضاف دى لابوليه بعد ذلك أن المسائل الاعتقادية التي عالجها فيما بعد أحبار المسيحية ممن ذكر أسماءهم سبق أن بحثها ابن حزم وناقشها في كتابه الفصل . ثم تساءل دى لابوليه أخيراً عما إذا كان ابن حزم قد اطلع على كتاب فرغوريوس في الرد على النصارى^(٢) .

(١) الدراسة المقارنة للديانات ج ١ ص ١٠٨ باريس سنة ١٩٢٩ م .

(٢) عنوان الترجمة الفرنسية لرسالة فرغوريوس هو Contre les Chrétiens ومؤلفها فرغوريوس Porphyre هو فياسوف من مدرسة الإسكندرية من أتباع أفلوطين ولد سنة ٢٣٣ م وتوفي سنة ٣٠٤ م .

وأخذ دى لابوليه على ابن حزم انه لم يُعَنَّ بتسلسل عقائد النحل المختلفة وذلك فيما عدا الفِرَق التي ترجع إلى اصل مشترك وإن كتابه لذلك يفتقر إلى نظرة عامة في تطور الأفكار الدينية وأن هذا لايسمح له بأن يسمى كتابه تاريخاً مقارناً للأديان وإنما هو مُسَوِّدة بارعة في الإلهيات المقارنة^(١) أو بما أسماه :

Une ébauche fort remarquable de théologie comparée

ويبدو إن دى لابوليه^(٢) أغفل في نقده هذا غلبة الطابع الجدلي على كتاب الفصل^(٣) .

وما يشهد أيضاً بسبق ابن حزم في نقد نصوص الكتاب المقدس أو ما يطلق عليه حديثاً عند الغربيين عبارة : *Biblical Criticism* ما ذكره مرجليوث في مادة « أسفار العهدين القديم والجديد في الإسلام » في موسوعة الدين والأخلاق (المجلد التاسع ص ٤٨٢ ب) - وهي المادة التي سبقت الإشارة إليها - إذ قال : « إن دراسات ابن حزم للأسفار الخمسة في العهد القديم أدت به إلى السبق في إيراد بعض

(١) الدراسة المقارنة للديانات (ج ١ ص ١١١) مؤلف هذا الكتاب هو الأب بينار دى لاولية أستاذ تاريخ الأديان في الجامعة الجربورية في روما وهي الجامعة التي يشرف عليها اليسوعيون . ويلاحظ أن دى لابوليه ليس مستشرقاً فقد اعتمد فيما كتبه عن ابن حزم على دراسات المستشرقين وخاصة بلاثيوس . إذ لم يشر قط إلى نصوص المؤلفين العرب . ومع ذلك فإن هذا لا يقلل من أهمية كتابه الذي خصص المجلد الأول منه إلى تاريخ الدراسات المقارنة للأديان والثاني لمناهج البحث فيها والثالث للفهارس .

(٢) الدراسة المقارنة للأديان ج ١ ص ١١١ ١١٠ .

(٣) يضاف إلى الطابع الجدلي فيما كتبه ابن حزم شدة اللمجة . ولذا قال ابن العريف فيما نقله عنه ابن خلكان (ج ١ ص ٣٤١) : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقتين » .

الاعتراضات التي أدلى بها النقاد الحديثون من أمثال الأسقف ج . و . كولنسو J. W. Colenso ولهذا الأسقف كتاب ضخيم عنوانه : « الفحص النقدي للأسفار الخمسة وسفر يوشع »

The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined, وهو الكتاب الذي نشره كولنسو في سبعة أجزاء من سنة ١٨٦٢م إلى سنة ١٨٧٩ م والذي هاجم فيه دعوى تأليف موسى للأسفار الخمسة^(١) .

ونذكر في هذا الصدد الشيخ عبدالله الترجمان الذي كان قبل إسلامه قسيساً في جزيرة ميورقة إحدى جزر البليار شرق إسبانيا قدم تونس في زمن أبي العباس أحمد الحفصي وأسلم وأواه أحمد الحفصي قيادة البحر بالديوان . وبعد إتقانه للغة العربية صار يترجم مايرد من الوثائق باللغتين الإيطالية والفرنسية إلى العربية . وقد سبق أن ذكرنا أنه في سنة ٨٢٣ هـ أَلَفَ كتاب : « تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب » الذي طُبِعَ بمطبعة التمدن بالقاهرة في سنة ١٩٠٤م . ويقول آسين بلاثيوس في تعليقاته على رسالة القيسي^(٢) (أبحاث بلاثيوس مدريد سنة ١٩٤٨ م ص ٣٠٠) إن عبدالله الترجمان مؤلف هذا الكتاب كان قبل إسلامه قسيساً يُدْعَى إنْسِلْمُ «تورميديا» [Engelm 'Turmeda] وإن كتابه تحفة الأديب ترجم إلى الفرنسية ونشر في مجلة «أريخ الأديان» (المجلد الثاني شر ، باريس سنة ١٨٨٥ م)

(١) الأسفار الخمسة في العهد القديم هي سفر التكوين والخروج واللاويين والعهد والتثنية .

قال الشيخ عبدالله الترجمان في ص ٢ من مقدمة كتابه تحفة الأريب : « وجلت تصانيف علمائنا الإسلاميين رضى الله عنهم محتوية على مالا مزيد عليه إلا أنهم رحمهم الله قد سلكوا في معظم احتجاجهم على أهل الكتاب من النصارى واليهود مسالك مقتضيات المعقول إلا الحافظ أبا محمد بن حزم رحمه الله فإنه قد ردّ عليهم بالمعقول والمنقول غير أنه لم يرد عليهم بمقتضى المنقول إلا في النادر من المسائل » .

ونعقب على العبارة الأخيرة بأن ابن حزم ردّ على المسيحيين بالمنقول في الجزء الثاني من كتابه الفصل (ص ٢ : ٧٠) وعلى العموم فإن هذا التقدير لكتاب الفصل من جانب الشيخ عبدالله الترجمان لانتخفى قيمته لأنه لم يصلر فحسب عن رجل قريب العهد بالمسيحية بل كان واحداً من قسيسيها تلقى قبل تكريسه دراسة في الكتاب المقدس .

وقيل ^(١) بأن « منهج ابن حزم في نقده يتمثل في معارضة نصوص الكتاب المقدس بعضها ببعض ، وبيان ما فيها من اضطراب وتناقض واختلاف ، ورد الروايات التاريخية التي تصادم مقررات العلوم على ما وصلت إليه في عصره من الحساب والهندسة والجغرافية والحيوان والنبات والمعادن . وبالجملية كل ما يتعارض مع القوانين اليقينية الثابتة الموطّدة التي يسير العالم والمجتمع الإنساني حسب مقتضياتها .

(١) مقتبس مع تصرف قليل في العبارة من مقال لمحمد محفوظ عنوانه : « بين ابن حزم وابن خلدون » في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ٤٢ : ٤٨ .

وهذا يُعَدُّ عند ابن حزم كذباً ومحالاً من باب ما يتسلى به العجائز من الخرافات والأسمار^(١) .

وقد أثر منهج ابن حزم في عالم اندلسي آخر هو أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبيدة (بفتح المعين المهملة) الأنصاري الخزرجي المتوفى سنة ٥٨٢ هـ وهو من تلامذة القاضي أبي بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ الذي تخرَّج بالغزالي في المشرق ، وكتب عنه في «العواصم من القواصم» كما ذكرنا . وقد ألَّف ابن أبي عبيدة هذا كتاباً في الرد على بعض القسيسيين في طُلَيْطِلَة أسماه : «متماع الصليبان في الرد على عبدة الأوثان»^(٢) . وهو الكتاب الذي قال فيه ابن فرحون في الديباج : «إنه من أحفل ما ألَّف في معناه» .

* * *

ونظراً لأن ابن حزم توفى سنة ٥٤٦ هـ عندما كان الغزالي في السادسة من عمره فلنا أن نتساءل عما إذا كانت قد وصلت إلى المشرق.

(١) عالج هذا الموضوع في العصر الحديث العلامة الأنثروبولوجي السير جيمس جورج فريزر Sir James G. Frazer (١٨٥٤ - ١٩٤١) م في كتابه : «الفولكلور في العهد القديم : دراسات في الدين المقارن والقصص والشرائع» (لندن سنة ١٩١٨ م في ثلاثة مجلدات ونشر له طبعة مختصرة (لندن سنة ١٩٢٣ م) وظهرت له ترجمة عربية في سنة ١٩٧٢ م .

وفي مقدمة مؤلفات فريزر الكثيرة موسوعته التي أسماها «الفنن الذهبي» (الطبعة الثالثة لندن سنة ١٩١١ م إلى سنة ١٩١٥ م في اثني عشر مجلداً) وقد تناول فيها السحر والخرافات لشعوب العالم من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر .

(٢) هذا كما يقول محمد محفوظ في مقاله السابق الذكر هو عنوان الكتاب في النسخة الخطية الموجودة في المكتبة الأحمدية في تونس تحت رقم ٢٠٦٣ . وفي ترجمة ابن فرحون لابن أبي عبيدة في الديباج (ص ٥٠ : ٥١) أن عنوان هذا الكتاب هو «قانع هامات الصليبان وواقع رياض الإيمان» .

نسخة من كتاب الفِصَل^(١) لابن حزم نَجَتْ مما أُخْرِقَ من مؤلفاته في إشبيلية ، وعما إذا كان الغزالي قد اطلع عليها قبل تأليفه لرسالة الرد الجميل .

لقد كان ابن حزم كما قال عنه تلميذه الحُمَيْدِيُّ المتوفى سنة ٤٨٨ هـ في كتابه جذوة المقتبس (طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م ص ٢٩٠ : ٢٩٣) : « حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متفنناً في علوم جَمَّة » . ووصفه ابن بَسَّام في الذخيرة في محاسن الجزيرة (ق ١ م ١ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ م ص ١٤٠ : ١٤٧) بآثنه : « كالبحر لانكف غواربه ولا يروى شاربُه » . ونقل عن ابن حيَّان أنه قال : « كان حافظاً فنونٍ من حديث وفقهه ، وجدل ونسب ، وما يتعلنى بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » .

وقال صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ فيما نقله عنه المقرئ في نفح الطيب^(٢) : « كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسَّير والأخبار » .

(١) في ثبوت مؤلفات ابن حزم كتاب آخر عنوانه « إظهار تيديل اليهود والنصارى لآورا والإنجيل وبيان تناقض ما باديههم منها مما لا يحتمل التأويل » وفي مادة ابن حزم في الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٢٥٨) يقول كاتبها المستشرق أرتدوندك إن هذا الكتاب فيما يبدو هو عين ما جاء في الجزء الأول والثاني من كتاب الفصل .

(٢) نفح الطيب بولاق - ص ٣٦٤ : ٣٦٧ . ونقل هذا النص عن صاعد الذهب في تذكرة الحفاظ (- ٣ ص ٣٢٣) ولكننا لم نعثر على هذا في ترجمة صاعد لابن حزم في طبقات الأمم ص ١١٧ : ١١٩ (طبعة القاهرة . وهي غير مؤرخة) .

وذكر المترجمون له^(١) ، نقلًا عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد ، وقيل في ذلك إن هذا شيء عظيم لم يُعَلِّمْ لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري .

لا بُدَّ في نظرنا أن الغزالي سمع بهذا العلامة الكبير ، ولدينا فيما عُرِفَ عن حجة الإسلام من الجِدِّ في الدراسة والتحصيل ما يرجع اطلاعه على شيء من مؤلفات ابن حزم . يُوَيِّدُ ذلك ما نقله الذهبي في لمحة الحفاظ (٣٨ ص ٣٢٣) عن الغزالي أنه قال : « وجلتُ في أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم ، يدل على عظيم حفظه وميلان ذهنه » . ونقل هذا الخبر بلفظه كل من ابن العماد في شذرات الذهب (٣٨ ص ٢٩٩) والمقرئ في نفح الطيب (بولاق ١ ص ٣٦٥) .

ولا يدفع هذا ماؤجَّه إلى ابن حزم من المطاعن بسبب حدة لسانه وقسوة نقده ووقوعه في الأثمة وطعنه في الأشاعرة مما أدى إلى اضطهاده وإحراق كتبه . قال ابن خلدون في مقدمته^(٢) ، بعد أن أشاد بعلو رتبة ابن حزم في حفظ الحديث إنه : « صار إلى مذهب أهل الظاهر ، ومهر فيه

(١) ترجم لابن حزم علاوة على ابن إسحاق والحميدي وصاعد ، ياقوت في معجم الأدباء (ج ١٢ ص ٢٣٥ : ٢٥٧) والقفطي في أخبار الحكماء (ص ١٥٦) . والمعجب للمراكشي (ص ٩٣ : ٩٧) وابن خلكان (١٨ ص ٣٤٠ : ٣٤٢) والذهبي في تذكرة الحفاظ (٣٨ ص ٣٢١ : ٣٢٩) وابن العماد في شذرات الذهب (٣٨ ص ٢٩٩ : ٣٠٠) والمقرئ في نفح الطيب (بولاق ١ ص ٣٦٤ : ٣٦٧) .

(٢) مقدمة ابن خلدون بتحقيق توفيق (القاهرة سنة ١٩٦٧ م - ٣٨ ص ١١٤٨) .

باجتهاد زعمه في أقوالهم ، وخالف إيمانهم داود بن علي ، وتعرض للكثير من أئمة المسلمين ، فنتقم الناس ذلك عليه ، واوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً وتلقّوا كتبه بالإغفال والتّرك ، حتى أنه ليحظر بيعها بالأسواق وربما تُمزق في بعض الأحيان .

ومن طعن في ابن حزم معاصره القاضي أبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ وذلك في كتابه العواصم من القواصم فيما نقله عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ (٣ ص ٣٢٤) . قال ابن العربي : « كان أول بدعة لقيت في رحلتى (إلى المشرق) القول بالباطن . فلما عدتُ (إلى المغرب) وجدتُ القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيْفُ من بادية إشبيلية يُعرّف بابن حزم ، نشأ وتعلّق بمذهب الشافعى ، ثم أنتسب إلى داود (بن علي بن خلف إمام الظاهرية) ، ثم خلع الكل واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأئمة ، يرفع ويضع ، ويحكم ويشرع ، ينسب إلى دين الله مالم يس فيه ، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيراً للقلوب عنهم . . . » .

وقد دافع الذهبي عن ابن حزم فقال فيه بانه : « كان رجلاً من العلماء الكبار ، فيه أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره . وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم » ونقل الذهبي عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء والمتوفى سنة ٦٦٠ هـ أنه قال : « مارأيت في كتب الإسلام في العلم مثل كتاب المُجَلَّى لابن حزم » (تذكرة الحفاظ ٣ ص ٣٢٥ و ٣٢٨) .

بيد أن السبكي في ترجمته للشهر ستاني (طبقات الشافعية ح: ص ٧٨) عَرَضَ لابن حزم وكتابه الفصل فقال: «وكتاب الملا والنحل للشهر ستاني هو عذري خير كتاب صُنِفَ في هذا الباب»، ومُصَنَّفَ ابن حزم وإن كان أبسط منه إلا أنه مُبَدَّد ليس له نظام، ثم فيه من الحط. على أئمة السنة ونسبة الأشاعرة إلى ما هم بريئون منه مايكثر تعدادُهُ، ثم إن ابن حزم نفسه لا يدرى علم الكلام حق الدراية على طريقة أهله.»

وفما ذكره السبكي عن ابن حزم ما يدل على أنه لم يُفَرِّق بين منهجي التقرير والرد. قال الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ في مقدمته لشرح الإشارات لابن سينا: «وأشترط على نفسي ألا أنعرض لذكر ما أعتمد، فيما أجده مخالفاً لما أعتقده، فإن التقرير غير الرد، والتفسير غير النقد»

وقد تشدد الرازي في تطبيق هذا المنهج حتى أنه عاب كتاب الملل والنحل للشهر ستاني. جاء في مناظرات الفخر الرازي في بلاد ماوراء النهر، وهي مناظرات جرت بينه وبين علماء تلك البلاد في سنة ٥٨٢ هـ (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٥٥ هـ ص ٢٥: ٢٧، المسألة العاشرة): «إنه كتاب حكى فيه (الشهر ستاني) مذاهب أهل العالم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه، لأنه نقل المذاهب الإسلامية عن كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى، وهذا كان شديداً التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه (الصحيح)»، إلى آخر ما جاء في هذه المناظرة بين الفخر الرازي والشرف المسعودى. وقد ورد فيها

ذكر الغزالي في رده على الحسن بن محمد الصباح ، والإشارة هنا إلى ردّ الغزالي على الباطنية .

ونضيف إلى القاعدة التي ذكرها الفخر الرازي ، في وجوب التزام الحيدة في نقل مذاهب الملل والنحل ومقالاتها مما سبق إلى تطبيقه أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين قاعدة أخرى ذكرها الرازي لمناظره الشرف المسعودي إذ قال : « العَجَبُ العَجَبُ منك أن تنسب الناس إلى الميل إلى أعداء الدين ، ولانعرف أن إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضعيفة معنى في تقوية شبهاتهم . بل الجواب الصحيح عن تلك الشبهات أن تقول (إن) العقل وحده مستقل بمعرفة كل واحدة من المقدمات ويستقل بالجمع بينها . ومتى اجتمعت تلك المقدمات في العقل حصلت النتيجة لامحالة . فثبت أن العقل مستقل بمعرفة المطالب من غير حضور الإمام المعصوم ^(١) » .

ويلاحظ أن القاعدة الأخيرة التي ذكرها الرازي هي أدخل في منهج الجدل منها في الدراسة المقارنة للأديان .

وعلى العموم نرى أن الشهرستاني على قدر اجتهاده يقرر في كتابه عقائد الملل والنحل المختلفة أما ابن حزم فإنه يقرر هذه العقائد بدوره ، ولكنه يشفعها بالرد عليها . فالطابع الغالب على كتاب ابن حزم هو النقض والتفنيد والدحض وإظهار التهافت والبطالان فيما يراه في هذه العقائد . ومادة كتاب الفصل تؤكد هذا الطابع الجدلي . جاء

(١) ذكر الإمام المعصوم في هذا النص يدل على أن الجدل بشأن الباطنية كان لا يزال قائماً بعد ما يقرب من قرن من الزمان منذ وفاة الغزالي .

في ترجمة ياقوت لابن حزم في معجم الأدباء (١٢٠ ص ٢٥١) :
« ولهذا الشيخ أبي محمد (بن حزم) مع يهود ومع غيرهم من المذاهب
المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة ، وله
مُصَنَّفَات في ذلك معروفة من أشهرها في علم الجدَل كتابه المسمى كتاب
الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من
كفر من أهل التأويل من فِرَق المسلمين والرد على من قال بالتأويل » .

ومن الواضح أن ابن حزم بنى الحجج التي ساقها في جداله مع
المسيحيين على الدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس التي اعتمد
فيها على ما يفهم من ظاهر معناها . وهذا يدل على أنه اصطنع منهج
مذهب الظاهرية في دراسته لهذه النصوص . وفي هذا الصدد يقول
الكاتب المغربي فتحى النجارى في مقال له عن ابن حزم^(١) : « يلاحظ
آسين بلاثيوس عن حق أن ابن حزم استعمل مذهبه الظاهرى كذلك
في تفسير الإنجيل كما فعل في الإسلام . فكان يستنكر تأويل رجال
الكنيسة ويخشى أن يكونوا خاطئين في تأويلاتهم . فكانت نتيجة
ذلك القول الرجوع إلى النصوص وترك التأويلات وهذا ماجاءت به
حركة الإصلاح المسيحى البروتستانتية » .

وإذا كان لابن حزم فضل سبق إلى هذه الدراسة النقدية لنصوص
الكتاب المقدس قبل الفرنجة ، فإن كتابه الفصل قد اشتمل أيضًا
على دراسات أخرى دينية وفلسفية سبق بها كلاً من أخبار المسيحية

(١) انظر مجلة دهوة الحق المغربية التي تصدر في الرباط ، أهدد مايو ويونيه سنة ١٩٦٣م

والعلماء فيما يطلق عليه في عصرنا اسم « فلسفة الدين ». وهذه الخصائص التي يمتاز بها كتاب ابن حزم حملت المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس على أن يُعنى به وأن يقضى سنوات طويلة في دراسته بعد المقابلة بين مخطوطاته ، وأن يعكف على تحليل مادته والتعليق عليها وترجمة بعض أجزائه إلى الإسبانية . وقد أخرج هذه الدراسة في خمسة مجلدات ظهرت تباعاً في مدريد من سنة ١٩٢٧ م إلى سنة ١٩٣٢ م ^(١) .

وإذا ما أردنا البحث فيما إذا كان الغزالي قد اطلع على كتاب الفصل لابن حزم قبل تأليفه رسالة الرد الجميل فعلياً أن نلجأ إلى النقد الباطني لكتابات كل منهما عن المسيحية . ونمهد لذلك بمقتطفات من كتاب الفصل (١٠ ص ٤٨ : ٥٤) توضح منهج ابن حزم في رده على المسيحيين .

* * *

« وقولهم إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب : أب وابن وروح القدس ، كلها لم تنزل وإن عيسى عليه السلام إله تام كله ، وإنسان تام كله ، ليس أحدهما غير الآخر ، وإن الإنسان منه هو الذي صُلب وقُتل ، وإن الإله منه لم يذله شيء من ذلك وإن مريم ولدت الإله والإنسان وإنهما معاً شيء واحد . . . وقالت النسطورية مثل ذلك سواء بسواء إلا أنهم قالوا إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان ، وإن الله تعالى لم

(١) لعل آسين بلاثيوس أخرج أجزاء أخرى من كتابه عن ابن حزم بعد سنة ١٩٣٢ م ذلك لأنه توفي سنة ١٩٤٤ م . ولأن المستشرق أرنولد كاتب مادة ابن حزم في الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ١٦١) ذكر أنه كتب هذا البيان حتى سنة ١٩٣٥ م .

يلد الإنسان وإنما وَلَدَ الإله . وقالتِ اليعقوبية إن المسيح هو الله تعالى نفسه ، وإن الله - تعالى عن عظيم كفرهم - مات وصُلب وقُتل ، وإن العالمَ بقى ثلاثة أيام بلا مُدبِّر والفلَك بلا مُدبِّر ، ثم قام ورجع كما كان . وإن الله تعالى عاد مُحدِّثًا وإن المُحدِّث عاد قديمًا ، وإنه تعالى كان في بطن مريم محمولًا به .

«ولولا أن الله تعالى وصف قولهم في كتابه إذ يقول تعالى : «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»^(١) » وإذ يقول تعالى حاكياً عنهم : «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ»^(٢) . » وإذ يقول تعالى : «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»^(٣) ، لما انطلق لسان مؤمن بحكاية هذا القول الشنيع وتالله لولا أننا شاهدنا النصارى ماصدقنا أن في العالم عقلاً يسع هذا الجنون ، ونعوذ بالله من الخذلان .

«واليعقوبية فرقة نافرت العقل والحس منافرة تامة لأن الاستحالة نُقْلَةٌ والنُقْلَةُ والاستحالة لا يُوصَف بهما الأول الذى لم يَزَل - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ولو كان كذلك لكان مخلوقاً ، والمُحدِّث يقتضى مُحدِّثاً خالقاً له . ويكفى بطلان هذا القول دخوله في باب المُحَال والمُمتنع الذى قد أوجب العقل والحس بُطلانه . وليس في باب المُحَال أعظم من أن يكون الذى لم يَزَل يعود مُحدِّثاً لم يكن ثم كان ،

(١) سورة المائدة آية ٧٢

(٢) سورة المائدة آية ٧٣

(٣) سورة المائدة آية ١١٦

وَأَنْ يَصِيرَ الْمُؤَلَّفُ مُؤَلَّفًا . ويلزم هؤلاء القوم أَنْ يَعْرِفُونَا مِنْ دَبْرِ
السموات والأرض وأدار الفلك هذه الأيام الثلاثة التي كان فيها ميتا .
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

«ثم يقال للقائلين بآن الباري تعالى ثلاثة أشياء : أب وابن
وروح القدس ، أَخْبِرُونَا إِذْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ لَمْ تَزَلْ كُلُّهَا وَأَنَّهُا مَعَ ذَلِكَ
شَيْءٌ وَاحِدٌ ، إِنْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا ذَكَرْتُمْ ، فَبِمَايَ مَعْنَى اسْتَحَقُّ أَنْ يَكُونَ
أَحَدُهَا يَسْمَى أَبًا وَالثَّانِي ابْنًا ؟ وَأَنْتُمْ تَقُولُونَ إِنَّ الثَّلَاثَةَ وَاحِدٌ وَإِنْ كُلُّ
وَاحِدٍ مِنْهَا هُوَ الْآخَرُ ، فَالْأَبُّ هُوَ الْابْنُ ، وَالْابْنُ هُوَ الْأَبُّ . وَهَذَا هُوَ
عَيْنُ التَّخْلِيضِ وَإِنْجِيلُهُمْ يُبْطِلُ هَذَا بِقَوْلِهِمْ فِيهِ : سَأَقْعُدُ عَنْ يَمِينِ أَبِي .
وَبِقَوْلِهِمْ فِيهِ : إِنَّ الْقِيَامَةَ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْأَبُّ وَحْدَهُ وَإِنَّ الْابْنَ لَا يَعْلَمُهَا .
فَهَذَا يُوجِبُ أَنَّ الْابْنَ لَيْسَ هُوَ الْأَبُّ . وَإِنْ كَانَتِ الثَّلَاثَةُ مُتَغَايِرَةً -
وَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِهَذَا - فَيَلْزِمُهُمْ أَنْ يَكُونَ فِي الْابْنِ مَعْنَى مِنَ الضَّعْفِ أَوْ
مِنَ الْحُدُوثِ أَوْ مِنَ النِّقْصِ بِهِ وَجَبَّ أَنْ يَنْحَطَّ عَنْ دَرَجَةِ الْأَبِّ .
وَالنِّقْصُ لَيْسَ مِنْ صِفَةِ الَّذِي لَمْ يَزَلْ

» وَقَدْ لَفَّقَ بَعْضُهُمْ أَشْيَاءَ . . . نَسَبَهُ عَلَيْهَا لِنَسْبَتَيْنِ مُجْتَنَتَيْنِ قَوْلُهُمْ
وَضَعْفَهُ ، ذَلِكَ أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ : لَمَّا وَجَبَّ أَنْ يَكُونَ الْبَارِي تَعَالَى حَيًّا
وَعَالِمًا وَجَبَّ أَنْ تَكُونَ لَهُ حَيَاةٌ وَعِلْمٌ ، فَحَيَاتُهُ هِيَ الَّتِي تَسْمَى رُوحَ
قُدُّوسٍ ، وَعِلْمُهُ الَّذِي يَسْمَى الْابْنَ . وَهَذَا مِنْ أَغْثِ مَا يَكُونُ مِنَ الْإِحْتِجَاجِ
لَنَا قَدْ قَدَّمْنَا أَنَّ الْبَارِي تَعَالَى لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا مِنْ طَرِيقِ
الِاسْتِدْلَالِ لَكِنْ مِنْ طَرِيقِ السَّمْعِ خَاصَّةً . وَلَا يَصِحُّ لَهُمْ دَلِيلٌ لَامِنِ
إِنْجِيلِهِمْ وَلَا مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ أَنَّ الْعِلْمَ يَسْمَى ابْنًا ، وَلَا فِي كُتُبِهِمْ

أَن علم الله هو أبذه . وقد ادعى بعضهم أَن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية من أَن علم الله يقال فيه إنه ابنه . وهذا باطل ظاهر الكذب لأن الإنجيل الذى فيه ذكر الأب والابن والروح القدس لا يختلف أحدهم الناس فى أَنه إنما نُقِلَ عن اللغة العبرانية إلى السريانية وغيرها ^(١) ... وليس فى العبرانية شئ مما ذُكِرَ وادعى .

«وإن كانوا ممن يقولون بتسمية البارى من طريق الاستدلال فقد أسقطوا صفة القدرة إذ ليس الاستدلال على كونه عالمًا بآصح ولا أولى من الاستدلال على كونه قادرًا ، لاسيما مع قول بولس إن المسيح قدرة الله وعلمه تعالى . قال هذا النص فى رسالته الأولى إلى أهل كورنث . فليضيفوا إلى هذه الثلاث صفة رابعة وهى القدرة ، وأخرى وهى السمع وأخرى وهى البصر وأخرى وهى الكلام وأخرى وهى العقل فإن قالوا : القدرة هى الحياة قيل لهم وانعلم هو الحياة . فإن قالوا ليس العلم الحياة لأنه قد يكون حى ليس عالمًا كالمجنون ، قيل لهم : قد يكون حى ليس قادرًا كالمغشى عليه ونحو ذلك ، فالقدرة ليست الحياة .

«وأيضًا فإن كان الابن هو العلم ، وروح القدس هو الحياة ، فما بال إقحامهم المسيح عليه السلام فى أنه الابن وروح القدس ؟

(١) الصواب أن أسفار العهد الجديد كتبت بالإغريقية ثم تُرجمت إلى أسفار العهد القديم إلى اللاتينية القديس جيروم وآخرون فى القرن الرابع الميلادى . وهذه الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس تسمى Vulgate . أما أسفار العهد القديم التى يؤمن بها اليهود ولا يرمنون بأسفار العهد الجديد فهى مدونة فى الأصل بالعبرانية وتُرجمت لأول مرة إلى الإغريقية فى القرن الثالث قبل الميلاد وهى الترجمة المعروفة بالترجمة السبعينية التى قيل باشتراك سبعين عالمًا فى القيام بها . كما قيل أيضًا بأن صحة عددهم هى اثنان وسبعون .

أُتْرَى المسيح هو حياة الله وعلمه ؟ وما بال قول بعضهم إن مريم ولدت ابن الله ؟ أتراها ولدت علم الله ؟ أيكون في التخليط أكثر من هذا ؟ وهل حظ المسيح عليه السلام من علم الله وحياته إلا كحظ غيره ولا فرق ؟ وهذا لا مخلص منه ، وبالله التوفيق .

« وهم يقولون إن الإله اتحد مع الإنسان بمعنى أنهما صارا شيئاً واحداً . فقالت اليعقوبية : كاتحاد الماء يُلقَى في الخمر فيصيران شيئاً واحداً . وقال النسطورية : كاتحاد الماء يُلقَى في الزيت فكل واحد منهما باق بِحَسَبِهِ . وقال الملكية : كاتحاد النار في الحديد المُحمّاة . وكل هذا في غاية الفساد . أول ذلك أنها دعاو ، لا يعجز عن مثلها مُتَحامق . وليس في إنجيلهم شيء من هذه الأقسام . والثاني أنها كلها مُحال ، لأن قول الملكية في تمثيلهم بما مثّلوا إنما هو عَرَض في جوهر ، ولا يُتَوَهَّم غير ذلك ، فالإله على قولهم عَرَض والإنسان جوهر ، وهذا في غاية الفساد ، وقول اليعقوبية أفسد ، لأننا نقول لهم : إن كان استحال الإله إنساناً فالمسيح إنسان وليس إلهاً . وإن كان الإنسان استحال إلهاً فالمسيح إله وليس بإنسان . وإن كان كلاهما لم يستحل واحد منهما إلى الآخر فهذا قول النسطورية لا قولهم .

« ويقال لهم : الكلمة هي الأب أو الابن أو روح القدس أم شيء رابع ؟ فإن قالوا شيء رابع فقد خرجوا عن التثليث إلى التربيع . وإن قالوا أحد الثلاثة مثلاً عن الدليل على ذلك ، إذ الدعوى لا يعجز عنها أحد . ثم يقال لهم : الأب هو الابن أم غيره ؟ فإن قالوا : هو غيره ، سئلوا أيضاً مَنْ الملتحم في مشيمة مريم المتحد مع طبيعة المسيح الأب أم الابن ؟ فإن قالوا : الابن ، فقد بطل أن يكون هو الأب ، وخالفوا

يوحنا إذ يقول في أول إنجيله إن الكلمة هي الله . فإذا كانت هي الله ، والكلمة التحمت في مشيمة مريم ، فالله تعالى هو نفسه التحم في مشيمة مريم . وفي أمانتهم^(١) أن الابن هو الذي التحم في مشيمة مريم وهذه وساوس لانظير لها .

« ويقال لهم أيضًا : هل معنى التحم إلا صار لحماً ؟ وهذا هو قول النسطورية والملكية . وإن قالوا : بل الأب ، فقد بطل أن يكون هو الابن ، وخالفوا يوحنا والأمانة . وإن قالوا : هو الأب وهو الابن ، تركوا قولهم إن الابن يقعد عن يمين أبيه ، وإن الأب يعلم وقت القيامة والابن لايعلمها ، وقولهم في إنجيل يوحنا : الأب فوض الأمر إلى ابنه ، والأب أكبر من الابن . . فهذه نصوص على أن الابن غير الأب ، إذ لايقعد المرء عن يمين نفسه ولايفوض الأمر إلى نفسه ، ولايجعل مايعلم . وهذا كله يُبطل قولهم إن الابن هو العلم أو القدرة أو غير ذلك لأن هذه الصفات لاتقعد عن يمين حاملها ولايفوض إليها شيء . وإن قالوا : لاهو هو ولاهو غيره دخل عليهم من الجنون ما يدخل على من ادعى أن الصفات لاهى الموصوف ولاهى غيره .

« وإن قالوا : الأب هو الابن وهو غيره ، لم يكن ذلك بيدع من سخافاتهم وخروجهم عن المعقول ، ولزمهم أن الابن ابن لنفسه وأب لنفسه ، وأن الأب أب لنفسه وابن لنفسه . وليس في الحق والهوس أكثر من هذا ، ولامتعلق لهم بشيء مما في الزبور ولافي كتاب أشعياء وغيره ، لأنه ليس في شيء منها أن المراد بما ذكر هنالك هو عيسى

(١) الأمانة هنا هي بمعنى ما فرضه الله تعالى على العباد ، أو العقائد الإيمانية .

ابن مريم عليهما السلام . وقد قال لوقا في آخر إنجيله إنه كان نبياً^(١) عبداً لله . وهذا كله بَيِّنٌ عظيم مناقضتهم ، وماتوفيقنا إلا بالله .

« فَإِنْ تَعْلَقُوا بِمَا فِي الْإِنْجِيلِ مِنْ ذِكْرِ الْمَسِيحِ أَنَّهُ ابْنُ اللَّهِ قِيلَ لَهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ أَيْضاً : « أَبْنَى وَأَبِيكُمْ اللَّهُ ، إِلَهِي وَإِلَهُكُمْ » . وَأَمْرُهُمْ إِذَا دَعَا أَنْ يَقُولُوا : « يَا أَبَانَا السَّمَاوِي » . فَلَهُ مِنْ ذَلِكَ كَالَّذِي لَهُمْ وَلَاغَرَقُ فَإِنْ قَالُوا : إِنَّهُ أَتَى بِالْعَجَائِبِ ، قِيلَ لَهُمْ : وَالْحَوَارِيُّونَ أَيْضاً عَزَدَكُمْ أَتُوا بِالْعَجَائِبِ وَمُوسَى قَبْلَهُ وَإِلْيَاسُ وَسَائِرُ الْأَنْبِيَاءِ قَدْ أَتَوْا بِمِثْلِ مَا أَتَى بِهِ (عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ) مِنْ إِحْيَاءِ الْمَوْتَى وَغَيْرِهِ ، فَأَيُّ فَرْقٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ ؟

« عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِنْجِيلِ نَصٌّ عَلَى الْأَمَانَةِ الَّتِي لَا يَصِحُّ الْإِيمَانُ عَنْدهُمْ إِلَّا بِهَا مِنْ ذِكْرِ أَبِي وَابْنِ وَرُوحِ الْقُدُسِ مَعاً وَسَائِرِ مَا فِيهَا . وَإِنَّمَا هِيَ تَقْلِيدٌ لِأَسْلَافِهِمْ مِنَ الْأَسَاقِفَةِ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخِذْلَانِ .

« وَأَمَانَتُهُمْ الَّتِي ذَكَرُوا أَنَّهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَيْهَا مُوجِبَةٌ أَنَّ الْابْنَ هُوَ الَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَتَجَسَّدَ مِنْ رُوحِ الْقُدُسِ وَصَارَ إِنْسَاناً وَقُتِلَ وَصُلِبَ فَيُقَالُ لَهُمْ : هَذَا الْابْنُ الَّذِي فِي أَمَانَتِكُمْ أَنَّهُ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ وَتَجَسَّدَ مِنْ رُوحِ الْقُدُسِ وَصَارَ إِنْسَاناً ، أَخْبِرُونَا قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ أَمْخُلُوقاً كَانَ أَوْغَيْرَ مَخْلُوقٍ ؟ فَإِنْ قَالُوا : كَانَ مَخْلُوقاً ، فَقَدْ تَرَكُوا قَوْلَهُمْ ، لَا سَبِيحاً إِنْ قَالُوا : لَيْسَ هُوَ غَيْرُ أَبِي . بَلْ يَصِيرُ الْأَبُ وَرُوحُ الْقُدُسِ مَخْلُوقَيْنِ . وَإِنْ قَالُوا : كَانَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ ، قِيلَ لَهُمْ :

(١) يشير ابن حزم فيما نرجح إلى ما جاء في الإصحاح الرابع والعشرين عدد ١٩ :

« قَالُوا الْخُتْمَةُ بِيَسُوعَ النَّاصِرِيِّ الَّذِي كَانَ إِنْسَاناً نَبِيّاً مُقْتَدِراً فِي الْفِعْلِ وَالْقَوْلِ أَمَامَ اللَّهِ وَجَمِيعِ

الشَّعْبِ » (نص الترجمة العربية الأمريكية المطبوعة في نيويورك سنة ١٨٦٧ م) .

فقد صار مخلوقاً . وهذا مُحَال وتناقض . وأيضاً فقد لزم من هذا أن الابن مخلوق وروح القدس مخلوق إذ صارا إنساناً .

« ثم يقال لهم : أخبرونا عن هذا الابن الذى أخبرتم عنه بما لم تخبروا عن الأب ، والذى يقعد عن يمين الرب ، ثم ينزل لفصل القضاء أَلَهُ علم وحياة أم لَاعِلِمَ له وحياة ؟ فإن قالوا : لاعلم له ولا حياة فارقوا إجماعهم ولزمهم ضرورة أن قالوا مع ذلك أنه غير الأب الذى له حياة وعلم ، إذ مالا عِلِمَ له هو بلا شك غير الذى له عِلِمَ ، والذى لا حياة له هو بلا شك غير الذى له حياة ، وهذا تركُّ منهم للنصرانية . »
« وإن قالوا : بل له علم وحياة لزمهم أن الأزليين خمسة : الأب ، وعلمه ، وحياته ، والابن الذى هو علم الأب ، وحياته . وهكذا يُسألون أيضاً عن روح القدس ولا فرق .

« وقد قال يوحنا فى أول إنجيله : فمن تقبله منهم ، وآمن به أعطاهم سلطاناً أن يكونوا أولاداً لله (يُراد بذلك) المؤمنون باسمه الذين لم يتوالدوا من دم ولا شهوة^(١) . . . ولكن توالدوا من الله . فصَحَّ بهذا أن لكل نصراني من ولادة الله والأزلية والكُون من جوهر الأب كالذى للمسيح سواء بسواء ولا فرق . . وهذا مالا انفكاك منه .

« وقالت^(٢) طائفة منهم : المسيح حجاب الله ، خالجه الله تعالى منه . فيقال لهم : أنتم تقولون إن المسيح رَبُّ وإله خالق ، والحجاب

(١) يشين ابن حزم إلى الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا عدد ١٢ و ١٣ وقد جاء فيه : « وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاد الله أى المؤمنون باسمه . الذين ولدوا ليس من دم ولا من شهوة ولا من مشيئة رجل ، بل من الله »

(٢) الفقرات الثلاث التالية هى من الجزء الأول من كتاب الفصل ص ٥٨ .

عندكم مخلوق . والمسيح عند بعضكم طبيعة واحدة ، وعند آخرين طبيعتان : ناسوتية ولاهوتية . فأخبرونا أتعبدون الطبيعتين معاً : اللاهوتية والناسوتية أم تعبدون إحداهما دون الأخرى ؟ فإن قالوا : نعبدهما جميعاً ، أقروا بأنهم يعبدون إنساناً وحجاباً مخلوقاً مع الله تعالى . وهذا أقبح ما يكون من الشُّرك . وإن قالوا : بل نعبد اللاهوت وحده ، قيل لهم فإنما تعبدون نصف المسيح لا كله ، لأنَّ طبيعتان ولستم تعبدون إلا إحداهما دون الأخرى .

» وكذلك يُسألون عن موت المسيح وصلبه ، فعن قول الملكية والنسطورية : إن الموت والصلب إنما وقع على الناسوت خاصة . فيقال لهم : فأنتم في قولكم مات المسيح وصُلب كاذبون لأنَّه إنما مات نصفه وصُلب نصفه فقط ، لأن اسم المسيح عندكم واقع على اللاهوت والناسوت كليهما ، لا على أحدهما دون الآخر .

» وكل من قال من اليعقوبية : الإنسان والإله شيء واحد ، فإنه يلزمه أن يعبد إنساناً ، لأنَّه إذا عبَدَ الإله ، والإله هو الإنسان فقد عبَدَ إنسان إنساناً ، ورَبُّه إنسانٌ مخلوق . وكل من قال منهم : الإله غير الإنسان فقد أبطل الاتحاد ... وفي الإنجيل أن ربهم أكل وجاع وضرب وصُلب ، وكفى بهذا فُحْشٍ قوله وبيان بطلان ^(١) .

* *

(١) صحب هذه المجادلات بين أصحاب الملل والنحل ، منذ القرن الثالث الهجري القول بفساد النظر وتكافؤ الأدلة .

وقد أشار إلى ذلك المسعودي في مروج الذهب (بولاق سنة ١٢٨٣ هـ - ١٠٠٠ م ص ١٧٠) نقلاً عن قبلى حكيم في أحداث مع أحمد بن طولون . وذكر أبو حيان التوحيدي في المقابسات (ص ١٩٤) أن أبا إسحق النخعي كان يقول بتكافؤ الأدلة .

=

وإذا ما انتقلنا إلى الموازنة بين ما كتبه ابن حزم والغزالي في رد كل منهما على المسيحيين فإننا نلاحظ ما يلي :

١ - إن القسم الخاص بالرد على المسيحيين في كتاب ابن حزم ينحصر في الجزء الأول من ص ٤٧ إلى ص ٦٠ وفي الجزء الثاني من الصحيفة الثانية إلى ص ٧٠ ، هذا بالإضافة إلى فقرات عرضية في ثانيا الأجزاء الخمسة من كتاب الفصل . وهذا في جملته يزيد على ضِعْفِ عدد الصفحات في الرد الجميل . وعلى ذلك فإن كتاب الفصل أوسع مادة من رسالة الغزالي .

ويرجع ذلك إلى أن الموضوع الذي تناوله الغزالي مقصور على الرد على إلهية عيسى عليه السلام ، ونذكر على سبيل المثال في هذا الصدد أن ابن حزم في الفصل (ج ٢ ص ١٨) ردَّ على ما جاء في إنجيل متى من أن المسيح قال لتلاميذه : « لاتحسبوا أني جئت لنقض التوراة وكتب الأنبياء وإنما أتيت لإتمامها » . وهذا لا يرد في رسالة الغزالي لأنه لايتعلق بموضوعها . ومع ذلك فهناك في الأناجيل نصوص

= وعقد ابن حزم فصلاً إضافياً عن هذا المذهب وأنواع القائلين به وذلك في الجزء الخامس من كتاب الفصل (ص ٧٥ : ٨٦) وقد جاء في مقدمته : « ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة . ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بينما لا إشكال فيه . بل لدلائل كل مقالة هي مكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا : كل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض . » وأشار ابن حزم في هذا الفصل إلى مناقشاته مع أهل الذمة وأفاض في ردودته على القائلين منهم بتكافؤ الأدلة . هذا وحجج هؤلاء تشبه قول السفطائية من الإغريق كما تشبه ما يسمى حديثاً بمذهب اللا أدريّة .

تتعلق بالهية عيسى رد عليها ابن حزم ولم ترد في الرد الجمول نذكر منها :

(أ) جاء في إنجيل يوحنا أن المسيح قال : « أنا أُمِيتُ نفسى ورد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٩) قائلاً كيف يمكن أن يُخَيِّي نفسه وهو ميت ؟

(ب) قال يوحنا في إحدى رسائله الثلاث : « يا أحبائي نحن أولاد الله ولم يظهر بعد ما نحن كائنون . وقد نعلم أنه إذا ظهر سيكون أمثالاً له لأننا نراه كما هو . » ورد ابن حزم في نفس الموضع قائلاً : « أفى الكفر أعظم من القول بأنهم أولاد الله وأنهم سيكونون مثل الله إذا ظهر ... ؟ »

(ج) يقول ابن حزم (ج ٢ ص ٢١) : « وكثيراً ما يحكون في جميع الأناجيل في غير ما موضع أنه إذا أخبر المسيح عن نفسه سَمَّى نفسه ابن الإنسان . ومن المُحَال والحَقُّ أن يكون الإله ابن الإنسان ، أو أن يكون ابن إله وابن إنسان معاً وأن يلد إنساناً إلهاً » .

٢ - اتفاق ابن حزم والغزالي في منهج رديهما . ويتجلى ذلك في أمرين :

الأول : تحرى الدقة في حكاية ما يقول به المسيحيون - على قدر علمهما بكتبهم المقدسة - فالغزالي لا يتكلف لمخالفيه شبهة ويتعمق في دراسة مذاهبهم كما أوضح مذهبه في المنقذ . وابن حزم ينعى في مقدمة كتابه الفصل على المصنفين في الملل والنحل استعمال

الأغاليط والشغب وظلمهم لخصومهم إذ لم يفوهم حق اعتراضهم .
ويقول المستشرق أرنلدونك في مادة ابن حزم في الموسوعة الإسلامية
(الترجمة العربية م ١ ص ٢٥٩) إنه « كان يتوخى إنصاف خصومه
دائما ولم يكن من طبعه أن يتعمد اختلاق التهم الواهية يرميهم بها » .

الثاني : أن كلاً من ابن حزم والغزالي برد على المسيحيين بكل
من المنقول والمقول بيد أن ابن حزم كثيراً ما يلجأ إلى الرد
بالمقول مباشرة دون أن يحاول تأويل النصوص تأويلاً مجازياً .
أما الغزالي فيصرف ظاهر المعنى في هذه النصوص إلى المجاز وفق ما يقضى
به العقل والنظر .

٣ - اختلاف كل من ابن حزم والغزالي في لهجة رديهما على
المسيحيين . فالغزالي في نظرنا معتدل ولكن ابن حزم - كما يتضح من
الفقرات التي أوردناها من كتاب الفصل ومن غيرها في سائر أجزاء
الكتاب - قاس عنيف . وفي هذا الصدد قال ابن حيان فيما نقله عنه
ابن بتمام في الذخيرة (ق ١ م ١ ص ١٤١) : « فلم يك يُلَطَّف
صَدْعُهُ بما عند بتعريض ولا يَزُفُّه بتدريج ، بل يَصُكُّ به مُعَارِضَهُ
صَكَّ الجندل ، وَيُنَشِّقُهُ مُتَلَقِّيهِ إنشاق الخردل ، فَيُنْفَرُ عنه القلوب ،
ويُوقِع بها الندوب » . وفي هذا المعنى قال ابن العريف فيما نقله عنه
ابن خلكان (ج ١ ص ٣٤١) : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج
شقيقتين » .

ومع ذلك يرى الأب شدياق أن الغزالي كان عنيفاً في رسالة
الرد الجميل إذ كتب يقول في ص ٣٧ في تعليقات مقدمته الفرنسية :

« إنا لا نكمل بحثنا إذا لم نُشر هنا إلى العبارات الشديدة اللهجة التي استخدمها الغزالي في الرد على المخالفين . فحججه مصحوبة بشتائم وألفاظ ساخرة تدهشنا كثرة ورودها ، ولا يفسرها لنا سوى حساسية الإسلام المرهفة نحو كل ما يمس الذات الإلهية » . ثم أورد مجموعة من هذه العبارات التي جاءت في الرد الجميل .

٤ - أن الانتقادات الموجهة إلى أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين مما كتبه ابن حزم والغزالي وغيرهما من الكتاب المسلمين لم تصدر عن نزعة تستريب في الدين وتشكك في عقائده كما يوجد في كثير من المؤلفات الإفرنجية التي تطعن في المسيحية^(١) بل تستند عند المسلمين إلى إيمان صحيح وعقيدة وطيدة الدعائم ، فتذكر الأنبياء بالتبجيل ، وتنزههم عما يُنسب إليهم في كتب المخالفين بما لا يتفق مع مقام النبوة والرسالة .

١١ - وقد أشار إلى هذا المعنى المستشرق الهولندي « رينهارت دوزي » إذ أورد في كتابه : « تاريخ المسلمين في أسبانيا »^(٢) مثالا للحجج

(١) من هذه المؤلفات على سبيل المثال : الكنائس والفكر الحديث بقلم فيفيان فليبس ، ودفاع ، أحد اللا أدريين بقلم سير لزل ستيفن (صدر كلاهما في لندن سنة ١٩٣١ م) ، وديانتنا الجديدة بقلم المؤرخ الإنجليزي هربرت فيشر (لندن سنة ١٩٣٣ م) . وديانة العقل المفتوح بقلم جوائز هوايت ، والسجل الاجتماعي للمسيحية بقلم جوزيف ماكاب (صدر كلاهما في لندن سنة ١٩٣٥ م) . والدين بلا وحى بقلم جوليان هكسل (لندن سنة ١٩٤١ م) ولماذا أنا غير مسيحي بقلم الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (لندن سنة ١٩٥٧ م) .

(٢) صدر كتاب المستشرق الهولندي دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣ م) في ليدن سنة ١٨٦١ م ورجعنا إلى الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب التي قام بها ف . ج . ستوكس =

التي ساقها ابن حزم في رده على المسيحيين جاء فيه : « وكيف ينكر أهل الغفلة أن يكون قوم » ما هم إلى المعرفة به مضطرون وهم يشاهدون السوفسطائية الذين يُبْطِلون الحقائق جملة ، وكما يعتقد النصارى ، وهم أُمَمٌ لا يُخْصَى عددهم إلا خالقهم ورازقهم ومُضِلُّهم - لا إله إلا هو - وفيهم علماء بعلوم كثيرة ، وملوك لهم التدابير الصائبة ، والسياسات المُعْجِبة والآراء المحكمة ، والفظنة في دقائق الأمور ، وبَصَرٌ بغوامضها . وهم مع ذلك يقولون إن واحداً ثلاثة ، وثلاثة واحد ، وإن أحد الثلاثة أب والثاني ابن والثالث روح ، وإن الأب هو الأبْن ، وليس هو الأبْن ، والإنسان هو الإله ، وهو غير إله ، وإن المسيح إله تام وإنسان تام وهو غيره ، وإن الأول الذي لم يزل هو المُخْدَث الذي لم يكن ، ولا هو هو . »

ثم أضاف دوزي ما ذكره ابن حزم عن اليعقوبية (ج ١ ص ٤٨) وهو : « ان المسيح هو الله تعالى نفسه وأن الله - تعالى عن كفرهم - مات وصُلب وقُتِل وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مُدَبِّر والفلك بلا مُدَبِّر ثم قام ورجع كما كان ، وأن الله تعالى عاد مُخْدَثاً ، وأن المُخْدَث عاد قديماً » .

ثم قال دوزي تعقيباً على ذلك : « علينا أن نلاحظ أن ما بعبارة ابن حَزْم من تهكم ليس صادراً عن رجل مستريب شك وإنما هو صادر عن مسلم صحيح الإسلام والإيمان » . ونضيف من جانبنا أن ما ذكره

= (لندن سنة ١٩١٣ م ص ٥٧٦) وقد ساق دوزي هذا المثال نقلاً عن إحدى مخطوطات كتاب الفصل لابن حزم دون أن يحدد موضعه وقد عثرنا عليه في - ٥ ص ٧٤ من طبعة القاهرة لهذا الكتاب سنة ١٣٤٧ هـ .

دوزى فيما يتعلق بصحة النزعة الدينية لا يصدق على ابن حزم وحده بل يصدق على الغزالي وغيره من المسلمين ممن كتبوا فى حاجة اليهود والمسيحيين .

٥ - هناك قدر مُشترَك من الحجج التى أوردها كل من ابن حزم والغزالي فى ردودهما على المسيحيين ، وإن اختلفت هذه الردود فى العبارة . ومن أمثلة ذلك :

(١) جاء فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال لتلاميذه : « أنا فى أبى وأنتم فى وأنا فيكم » . ورد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٨) قائلاً : إذا كان هو فى الأب والأب فيه وهو فى التلاميذ والتلاميذ فيه ، فالأب فى التلاميذ والتلاميذ فى الأب ضرورة . فأى مزية له عليهم ؟ وهل هو وهم إلا سواء فى كونه وكونهم فى الله وكون الله فيهم وفيه ؟ ثم هذا الكلام لا يعقل ولا يفهم منه إلا الاستخفاف والكفر ، لأنه إن كان فيهم بذاته فتد صارت له مكاناً ، وصار تعالى محدوداً . وهذه صفة المحدث . وإن كان فيهم بتدبيره فهكذا يُدبر فى كل حى وميت ، وكل جماد وعرض ، ولا فرق ولا فضيلة فى هذا أصلاً » .

وجاء أيضاً فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال : « أنا من الله خرجت ومن الأب انبثقت » . ورد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٨) على ذلك قائلاً : « وهو خرج من الله ومنه انبثق ، فهم كذلك أيضاً . فأى مزية له عليهم . مع سخر هذا

الكلام ، وإنه لا يُدْرَى لهذا الانبثاق معنى أصلاً والانبثاق لا يكون إلا من الأجسام ضرورة » .

(ب) جاء في إنجيل متى أَنَّ إبليس قال للمسيح : « إن كنت ولد الله فأمر هذه الجنادل تصير لك خبزاً » فأجاب المسيح عليه السلام بآن « عَيْش المرء ليس بالخبز وحده ولكن في كل كلمة تخرج من فم الله تعالى . ورد ابن حزم على ذلك قائلاً (ح ٢ ص ١٤) : « في هذا الفصل عجائب لم يُسمع بأطَم منها . . . ولا يخلو من أن يكون إبليس قاد المسيح فانقاده سامعاً مطيعاً . فما نراه منصرفاً تحت حكم الشيطان . وهذه والله منزلة مردولة . أو يكون قاده كَرها ، فهذه منزلة المصروعين الذين يتخبطهم الشيطان من المَس ؟ حاشا للأنبياء من كلتا الصفتين فكيف بإله وابن إله بزعمهم ؟ وما سمع قط بأحمق من هذا الهوس ونحمد الله على عظيم منته » .

ورَدَّ الغزالي على هذه النصوص مختلف في اللفظ. وأوجز في العبارة وأخف في اللهجة .

وهذا ينتهى بنا إلى القول بأننا لم نجد في متن الرد الجميل أية عبارات منقولة عن كتاب الفِصَل لابن حزم ، وإن كان هذا لا ينفي احتمال اطلاع الغزالي على هذا الكتاب .

بقى هنا أن نشير إلى أن هذه المجادلات كانت تجري بين المسلمين وأهل الذمة دون أن تقلل من المودة وحسن المعاشرة فيما بينهم . ويرجع هذا الجو الحر إلى ما جرت عليه الدولة الإسلامية منذ بدء قيامها من سياسة التسامح الديني عملاً بالآية القرآنية ١٢٥ من سورة النحل : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ » . فلم يُقَسَّرْ أهل الذمة على اعتناق الإسلام وأُتيح لهم أن يزاولوا شعائرهم الدينية .

ومما زاد في روح التسامح في هذه المجادلات أنه كان هناك بين المتناظرين من المسلمين واليهود والمسيحيين ما يمكن أن يسمى بالتقارب الاعتقادي ، فليس في عقائدهم من الفوارق ما يماثل تلك التي تقوم بينها وبين الهندوكية والبوذية والكونفوشية . ويمتاز المسلمون في هذه المجادلات بأنهم كانوا أجمعهم في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرقون بين أحد من رسله كما جاء في القرآن الكريم في الآية ٢٨٥ من سورة البقرة . كما يلاحظ أن المسيحيين ممن أُتيح لهم الإلمام بعقائد الإسلام وخاصة في البلاد الإسلامية كانوا يعلمون جيداً أنه مامن عقيدة — فيما خلا المسيحية — تُبَجِّلُ عيسى عليه السلام تبجيل المسلمين إياه ، فهم يؤمنون به كما يؤمنون بسائر الأنبياء . وفي كتاب الفِصَل لابن حزم دفاع عن عيسى عليه السلام للرد على القائلين بأن أباه هو يوسف النجار . هذا والمسلمون ليسوا وحدهم في الرد على إلهية عيسى فإنه يشاركونهم في هذا عدد من الفرق المسيحية كما ذكرنا .

وبفضل هذا التسامح تهيأت الفرصة لمزيد من التعرف على مختلف المذاهب والعقائد ، وعُقدت المجالس للمناظرة والمجادلة فما يقول به

أصحابها مما دعا إلى سبق المؤلفين العرب إلى تجريد المصنفات في الملل والنحل أو ما يطلق عليه في العصر الحديث علم الديانات المقارنة ، كما كتبوا أيضاً فيما يسمى بالأدب الجدلي والدفاعي عن الإسلام^(١) .

وفي حديث رينان^(٢) عن البيئة الإسلامية في الأندلس في مقدمة كتابه : ابن رشد وفلسفته^(٣) عُبِّرَ عن هذا التسامح بقوله : « كان

(١) فيما يتعلق بالأدب الدفاعي عن الإسلام نشير هنا إلى كتاب روح الإسلام بقلم القاضي الهندي سيد أمير علي (طبع في لندن سنة ١٩٢٢ م) ويمتاز بقوة الحجّة وبلاغة الأسلوب ويقاربه كتاب دين الإسلام بقلم محمد علي (لاهور سنة ١٩٣٦ م) ويقع في ٧٨٤ صحيفة من القطع الكبير) أما ما ألف بالعربية في هذا الموضوع فقد تتبعه المستشرق الإنجليزي آرثر جفري في بحث له عنوانه : اتجاهات جديدة في الدفاع عن الإسلام ، وذلك في كتاب العالم الإسلامي اليوم تحرير جون موط (لندن سنة ١٩٢٥ م ص ٣٠٥ : ٣٢١) .

(٢) هو العلامة الفرنسي إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م) من مؤلفاته أصول المسيحية في ستة أجزاء (باريس سنة ١٨٦٣ - ١٨٨١ م) بداها بكتابة حياة المسيح . وقبل نشره لهذا الكتاب بعام واحد أي في سنة ١٨٦٢ م كان قد عين أستاذاً للغة العبرية واللغات السامية في الكوليج دي فرانسي ، وذلك في الكرسي الذي خلا بوفاة المستشرق كترمر . بيد أن رينان في خطبته الافتتاحية التي ألقاها عند تقلده منصبه ، كان قد أشار إلى عيسى عليه السلام بقوله « إن للمسيح من عظم القدر والمنزلة . مالا أود معه أن أناقض أولئك الذين يهتهم الحركة العظيمة التي قام بها فاعتبروه إلهاً » .

هذه الإشارة أغضبت رجال الدين الكاثوليك في فرنسا إذ عدوها إطراء واهياً لا يتفق مع إيمانهم بالهية عيسى فاضطرت حكومة نابليون الثالث إلى عزله عن منصبه إرضاء لهم . ومع ذلك فإن رينان على الرغم من إنكاره لإلهية عيسى كان معروفاً بصدق تدوينه واستمساكه بتعاليم المسيحية : أنظر في شرح منهجه في كتابته عن أصول المسيحية وحياة المسيح كتاب تاريخ الأدب الفرنسي بقلم جوستاف لانسون (باريس سنة ١٩٢٤ م ص ١٠٩٧ : ١١٠١) وكتاباً آخر بنفس العنوان بالإنجليزية بقلم ل . كازاميان (لندن سنة ١٩٥٩ م ص ٣٧٣ : ٣٧٤) ومقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب رينان حياة المسيح (لندن سنة ١٩٣٥ م) .

(٣) ابن رشد وفلسفته بقلم رينان (باريس سنة ١٩٢٢ م ص ٤) والطبعة الأولى لهذا الكتاب صدرت في باريس سنة ١٨٥٢ م .

من الميل إلى العلم والموضوعات الجميلة في القرن العاشر الميلادي^(١) أن قام في هذه الزاوية الممتازة من العالم تسامح لاتكاد الأزمنة الحديثة تعرض له مثيلاً علينا^(٢) ، ذلك أن النصراني واليهود والمسلمين كانوا

(١) أي في القرن الرابع الهجري ولم يكن هذا التسامح الذي يشير إليه رينان مقصوراً على ذلك القرن بل شمل أيضاً القرن الخامس وذلك في الأندلس كما يتضح من المناقشات التي أجراها ابن حزم مع اليهود والمسيحيين والتي أشار إليها في غير موضع من كتابه الفصل . وبدليل ما ذكره القاضي صاعده الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ في كتابه طبقات الأمم (ص ١٢٦) وذلك في حديثه عن « العلماء بشرية اليهود المشتغلين بمناظرة المتكلمين على الملل بما لديهم من صناعة الجدل وطريق التناظر ، فكان منهم بالأندلس أبو إبراهيم بن إسماعيل الكاتب المعروف بابن الغزالي المتوفى سنة ٤٤٨ هـ خادم ياديس بن حيوس (بتشديد الباء الموحدة) أمير غرناطة . فكان عنده من العلم بشرية اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس قبله . »

وفهم من عبارة صاعده أنه كان هناك بالأندلس في القرن الخامس الهجري قوم يشتغلون بمناظرة المتكلمين على الملل يحذقون صناعة الجدل وطريق التناظر . وأنه فيما يتعلق باليهود امتاز ابن الغزالي بتفوقه على غيره من أبناء دينه في الذب عن اليهودية والانتصار لها بسبب علمه بشرية اليهود أي بكتبهم المقدسة مثل العهد القديم والتلمود والحجادة والمشتا وغيرها . ونضيف إلى ما قاله رينان أن هذا التسامح لم يكن مقصوراً على زمن مافي التاريخ الإسلامي أو دولة إسلامية معينة في المشرق أو في المغرب . هذا إذا استثنينا انحرافات بعض الحكام الذين تجاوزوا أحكام الكتاب والسنة في معاملة الذميين .

(٢) المفهوم من عبارة رينان أنها تصدق أيضاً على ما قبل الأزمنة الحديثة . ففي دول أوروبا المسيحية المعاصرة لمسلمي الأندلس في العصر الوسيط كان يمارس مختلف أنواع الاضطهاد الديني بواسطة محاكم التحقيق . وإذا كان المقصود بالأزمنة الحديثة في عبارة رينان ما اصطلاح عليه المؤرخون القرنجة من أنها تبدأ بعصر النهضة فذكرها هنا يشير إلى ما صاحب حركة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا من المذاهب والحروب الدينية وماتبها من اضطهادات كتلك التي وقعت على البروتستنت في فرنسا إلى قيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ م ، وعلى الكاثوليك في إنجلترا إلى قانون الإصلاح في سنة ١٨٣٢ م .

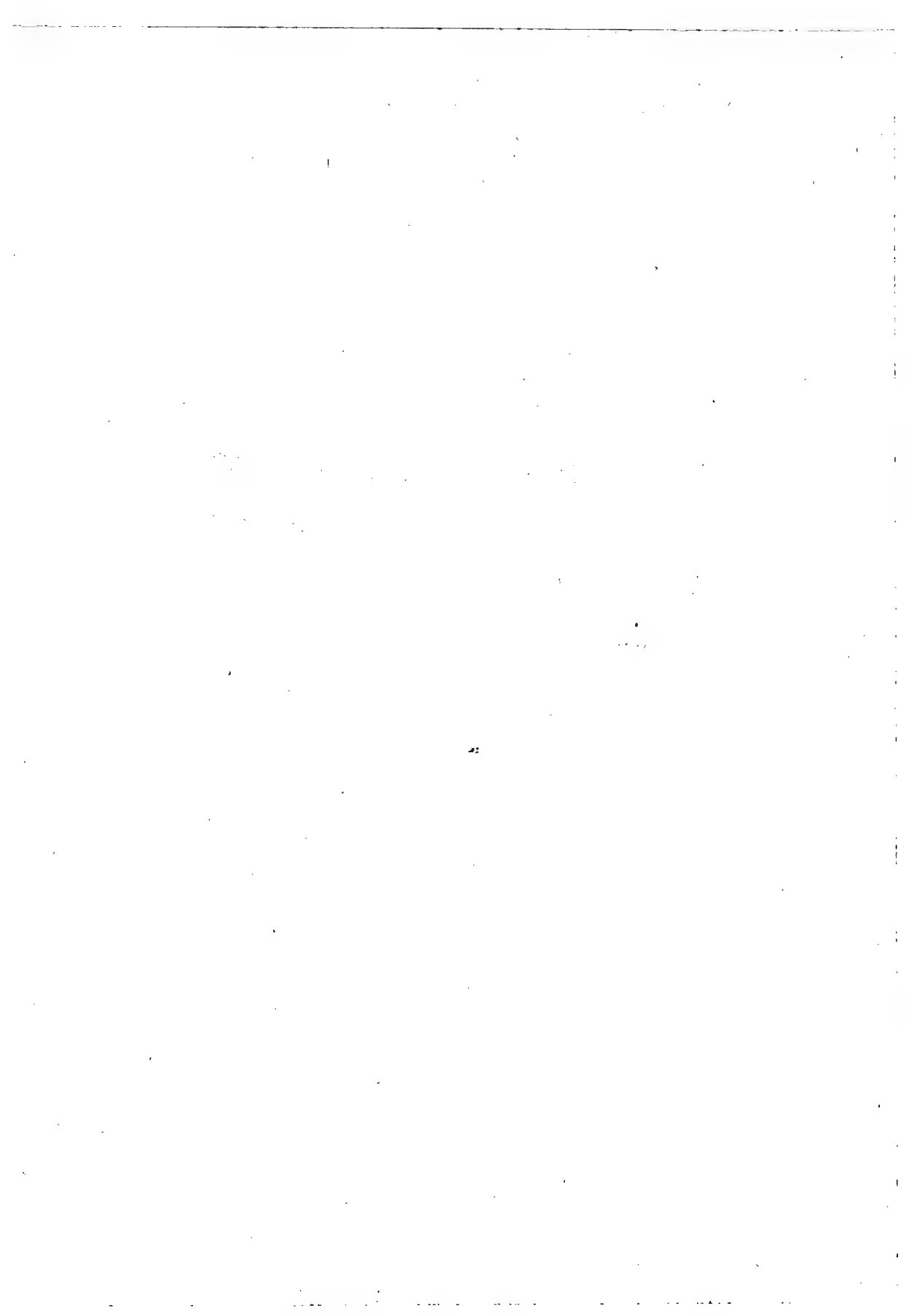
ومع أن رينان كتب هذه العبارة في سنة ١٨٥٢ م فإن هذه الاضطهادات الدينية اطردها وتوعدت ، أشكأها في القرن العشرين ، وآخر ما يذكر منها تلك الأحداث التي تقع بين البروتستنت والكاثوليك في أيرلندا الشمالية ، وقيام الكاثوليك بذبج المسلمين في جزر الفلبين . وهذا يزيد في دلالة ما كتبه رينان كما يوضح أن تعاليم الإسلام ونظمه ، قد حققت من مبادئ التسامح الديني ما عجزت عنه مدينة الغرب .

يتكلمون بلغة واحدة ويتناشدون نفس الأشعار ، ويشتركون في ذات الدراسات الأدبية والعلمية ، وقد زالت جميع الحواجز التي تفصل بين الناس ، فكان الجميع متفقين على الجد في مجال الحضارة المشتركة ، وصارت مساجد قرطبة التي كان الطلاب يُعدُّون فيها بالألوف مواطن نشطة للدراسات الفلسفية والعلمية .

القاهرة في التاسع من ربيع الأول سنة ١٣٩٣ هـ

الموافق للثاني عشر من أبريل سنة ١٩٧٣ م

عبد العزيز عبد الحق حلمي
الأمين العام المساعد سابقاً
لمجمع البحوث الإسلامية



تصدير*

(بقلم لوى ماسينيون)

إن في نشر رسالة خطية من مؤلفات الغزالي ليعد من الفُرص النادرة التي أتاحت للمشتغلين بالدراسات الإسلامية ممن يُعَنُون بتاريخ الفكر في العصر الوسيط ، ذلك لأننا بعد أن عثرنا على رَدِّين للغزالي أحدهما رَدُّه الهام على الباطنية الذي نشر جولد تسهير قطعة منه في ليدن سنة ١٩١٦م ، وصار نشره الآن كاملاً من الأمور الممكنة^(١) . ثم رَدُّه الموجز على الإباحية الذي نشره برتزل Pretzl^(٢) . قد تيسَّر لنا حالياً رَدُّ الغزالي على النصارى بل بالأحرى رده على مسيحية يوحنا Christologie Johannique وهذا لا يقدح مع ذلك في أهميته ونفاسته .

* ما يذيل بالحرف ع من حواش على كل من تصدير العلامة ماسينيون ومقدمات الأب شدياق ومن الرد الجميل هو من تعليقات كاتب هذه السطور .

(١) نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى كتاب فضائح الباطنية كاملاً (القاهرة سنة ١٩٦٤م) وكتب له تصديراً في خمس عشرة صحيفة أورد فيه تحليلاً موجزاً للمقدمة جولد تسهير في نشرته الجزئية السابقة لهذا الكتاب . وختم الدكتور بدوى تصديره بقوله : « ولا نريد أن نتوسع في هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية وعلى الرد عليها من ناحية أخرى » . ومع ذلك فقد كنا نود لو أنه ترجم مقدمة جولد تسهير كما صنع في ترجماته السابقة لأعلام المستشرقين (ع) .

(٢) نشر برتزل رد الغزالي على الإباحية في سنة ١٩٢٣م (ع) .

ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما أن هذه الرسالة تشكل وثيقة في تاريخ تفكير الغزالي تمثل المرحلة المصرية في نسق نموه وتطوره ، كما تزودنا في الواقع بدلالة قاطعة على جهود الغزالي العقلية ، وما أحدثه من أثر في عدد من الأوساط الكلامية في مصر . ونحن نعلم أن الغزالي وفد على الإسكندرية التي كانت مركزاً مشايخاً لأهل السنة ولاسيما لمقلدى المذهب الشافعى ، وذلك في عهد دولة كان مذهبها هو المذهب الشيعى .

وفي الإسكندرية بعد عدة سنوات من قدوم الغزالي عليها أخذ السلفى^(١) الشافعى في إلقاء دروسه . وفي هذه البلدة أيضاً كانت تقيم أسرة السلا^(٢) الذى تولى الوزارة فيما بعد .

(١) هو الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد السلفى الأصبهاني (٤٧٨ هـ - ٥٧٦ هـ) ترجم له التاج السبكى ترجمة مطولة (طبقات الشافعية ج ٤ ص ٤٣ : ٤٨) وقال عنه ابن العماد في الشذرات (ج ٤ ص ٢٥٥) الحافظ العلامة الكبير مسند الدنيا ومعمر الحفاظ . كما ترجم له ابن خلكان (ج ١ ص ٣١ : ٣٢) وقال إنه اشتغل على الكيا الهراسى في الفقه ، وعلى الخطيب التبريزى في اللغة ، وإنه دخل ثغر الإسكندرية سنة ٥١١ هـ وقصده الناس من الأماكن البعيدة ولم يكن في آخر عمره في عصره مثله . والمدرسة التي بناها له الوزير ابن السلا^(٢) كانت معروفة إلى زمن ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ (ع)

(٢) تولى الوزارة من هذه الأسرة أبو الحسن على بن السلا^(٢) المنعوت بالملك العادل سيف الدين استوزره الخليفة الفاطمى الظافر وترجم له ابن خلكان (ج ١ ص ٣٧٠ : ٣٧١) وقال بأنه كان شهماً مقداماً مائلاً إلى أرباب العقل والصلاح وعمر مساجد بالقاهرة . وأضاف بأنه كان ظاهر التسنن شافعى المذهب وإنه لما وصل السلفى إلى ثغر الإسكندرية احتفل به وزاد في إكرامه وعمر له مدرسة فوض تدريسها إليه . وتولى ابن السلا^(٢) الوزارة من سنة ٥٤٤ هـ إلى مقتله في سنة ٥٤٨ هـ . انظر أيضاً شذرات الذهب (ج ٤ ص ١٤٩) .

وما يسترعى النظر في سيرة ابن السلا^(٢) أنه وهو وزير لخليفة شيعى كان يعمل على نشر علوم أهل السنة . (ع)

هذا وقد ساعد قدوم الغزالي على الإسكندرية على قيام عدد من المتكلمين ممن جددوا في نشر مذهب أبي الحسن الأشعري ، يؤيد هذا ما تلقَّنه محمد بن تومرت المراكشي^(١) في الإسكندرية سنة ٥٠١هـ - ١١٠٧م من العقائد الأشعرية وتأليف كتاب : سر العالمين^(٢) المنسوب إلى الغزالي والذي جاء فيه ذكر محمد بن تومرت كما يوضح لنا ذلك قضية حامد الأطفحي^(٣) سنة ٥١٦هـ - ١١٢٢م ذلك المتكلم الشيعي من متكلمي القاهرة الذي عرف كيف يُدخل سرّاً مذهب الأشاعرة حتى في مركز الدعاة الفاطميين .

ونحن نعرف أن العقائد الأشعرية قُدِّر لها الفوز في النهاية بعد ذلك بخمسين عاماً^(٤) . كما تهيأ لها ذلك مع نشر المذهب الشافعي في

(١) ترجمة محمد بن تومرت (٤٨٥ هـ - ٥٢٤ هـ) مهدي الموحدين وأخباره أوردها المراكشي في المعجب وابن الأثير في الكامل وابن خلكان في الوفيات وابن أبي زرع في " روضة القرطاس وابن خلدون في العبر ، وجمعت كلها في ٥٩٩ صحيفة صدر بها كتاب أعز ما يطلب لابن تومرت (الجزائر سنة ١٩٥٣ م) . ومن المصادر الهامة الأخرى عن ابن تومرت التي لم تكن معروفة آنذاك كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين لأبي بكر الصنهاجي المعروف بالبيذق ، حققه ليبي بروفنسال ونشره في باريس سنة ١٩٢٨ م . انظر أيضا مادة البيذق في الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ٨ ص ٥٤٣) (ع)

(٢) كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين من الكتب المكذوبة على الغزالي كما أوضح ذلك جولد تسهر في مقدمته لكتاب أعز ما يطلب (ص ١٨ : ٢٠) وتابعه الأب بويج في كتابه الترتيب الزمني وقد أشير إلى ذلك في مقدمة الطبعة الثانية للرد الجليل (ع)

(٣) لم نثر له على ترجمة له في كتاب التبيين لابن عساكر الذي يشتمل على مجموعة من تراجم الأشاعرة حتى نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري لولعل ترجمته في مصنفات تراجم علماء الشيعة التي لم يتيسر لنا الرجوع إليها (ع) .

(٤) يقصد ما سينيون هنا انتشار مذهب الأشعري في مصر . أما في الهلال الشرقية من العالم الإسلامي فقد انتشر هذا المذهب قبل هذا التاريخ بنحو قرن من الزمان . وذلك بفضل =

عهد صلاح الدين الأيوبي حين أنشئت في القاهرة في سنة ٥٦٦ هـ
(١١٧٠ م) مدرسة خاصة للشافعية سميت بمدرسة منازل العز^(١) ،
التي أعيد تنظيمها فيما بعد للمتكم الأشعري الشهاب الطوسي^(٢) .

ولنا لنعد النص الحالى على قدر كبير من القيمة والأهمية من
وجهة نظر عامة ، وهى تلك التى تتعلق بتاريخ الدفاع العقائدى فيما
ثار من المجادلات بين المسلمين والمسيحيين . فهو يكشف لنا عما
اتسم به موقف الغزالي من لهجة صادقة وإخلاص بالغ ، وهو الموقف
الذى اتخذه دائماً فى جدلياته العقلية . وهذا مما يُغَيِّرُ لنا لحسن الحظ
الجوَّ الملئ بالإساءات الجارحة التى كان يلجأ إليها عدد كبير من

= سياسة الوزير نظام الملك الذى نقض سياسة سلفه الوزير الكندري فى هذا الصدد فأزال اضطهاد
الأشاعرة منذ سنة ٤٥٦ هـ (ابن الأثير ج ١٠ ص ١٢) وانظر أيضاً طبقات الشافعية للسبكي
(ج ٢ ص ٢٦٩ : ٢٧١) (ع) .

(١) ذكر المقرئى فى خطظه (ج ٤ ص ١٩٤ : ١٩٥) أن مدرسة منازل العز كانت
فى الأصل من دور الخلفاء الفاطميين بنتها أم الخليفة العزيز بالله . فلما زالت الدولة الفاطمية
على يد صلاح الدين الأيوبي أنزل فيها الملك المظفر تقي الدين فسكنها مدة ، ثم اشتراها . ولما خرج
إلى الشام وقفها على فقهاء الشافعية . وأضاف المقرئى بأنه درس بها شهاب الدين الطوسي ،
وقاضى القضاة عبد الرحمن السكرى ، وأنها كانت عامرة فى أيامه أى إلى قرب تاريخ وفاة المقرئى
فى سنة ٨٤٥ هـ . (ع)

وحدد موقع هذه المدرسة فى مصر القديمة كل من على مبارك فى الخطط التوفيقية (ج ٦
ص ١٥) ومحمد رمزى فى تعليقاته على كتاب النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (ج ٥ ص ٣٨٦
هامش رقم ١) . (ع) .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن محمود بن محمد شهاب الدين الطوسي (٥٢٢ هـ - ٥٩٦ هـ)
تفقه على محمد بن يحيى وغيره من أصحاب الغزالي . كان إماماً جليلاً زاهداً ورعاً . قدم إلى مصر
فنشر العلم حيث صار مدار الفتياء عليه ، وكان قائماً بنصرة مذهب الأشعري .
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٨٥) وشذرات الذهب (ج ٤
ص ٣٢٧ : ٣٢٨) (ع) .

المدافعين عن الإسلام ممن لم يُغنَوْا كثيراً بتحرُّى الدقة وجعلوا من جدالهم
ساحة صراع ومبارزة . بيد أن الغزالي تنكَّب هذا الأسلوب فيما عدا
فقرات من كتاب فضائح الباطنية (فيما يتعلق منها بصلاب السيد
المسيح^(١)) ، وفي كتابه : مشكاة الأنوار^(٢) مما أوضحناه في غير هذا
الموضع^(٣) .

(١) في المواضع التي ذكر فيها عيسى عليه السلام في كتاب فضائح الباطنية لم نجد أثراً
لهذا الاستثناء الذي يشير إليه ماسينيون . ففيما يتعلق بالصلب لم نعر على مايقرب منه سوى هذه
العبارة (ص ١١٠) : « وعليه مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام ،
حتى سماه بعضهم إلهاً ، وبعضهم ابن الإله ، وبعضهم قالوا هو نصف الإله ، واتفقوا على أنه
لما قتل إنما قتل منه الناسوت دون اللاهوت . »
وهذا النص من كتاب فضائح الباطنية يتفق مع ما أورده ابن حزم عن إلهية عيسى عند المسيحيين
في كتاب الفصل .

ويلاحظ أيضاً أننا لم نجد في كتاب فضائح الباطنية ما يدل على شدة الالهجة في الرد على
المسيحيين وذلك فيما عدا عبارة لعنهم الله التي وردت في مجال الدفاع عن عيسى عليه السلام . يقول
الغزالي في ص ٥٨ من كتابه فضائح الباطنية : « عيسى له أب من حيث الظاهر وإنما أراد بالأب
الإمام إذ لم يكن له إمام بل استفاد العلم بغير واسطة . وزعوا لعنهم الله أن أباه يوسف النجار » .
ونستخلص من هذا أن أسلوب الغزالي في فضائح الباطنية وذلك فيما يتعلق باعتدال الالهجة في الرد
لا يختلف عن نظيره في رسالة الرد الجميل (ع) .

(٢) في النسخة المطبوعة من مشكاة الأنوار (الجواهر الغزالي القاهرة سنة ١٩٣٤ م
ص ١١٠ : ١٤٦) لم نجد أية إشارة للمسيحيين كما يقول ماسينيون ولعله رجع إلى نسخة
خطية وردت فيها هذه الإشارات . وقد وجدنا في القسطاس المستقيم (ص ١٧٥ : ١٧٦)
« فلو قيل لك قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعك وقلت هذا قول النصارى
فكيف أقوله ؟ ولم يكن لك من العقل ما تعرف به أن هذا القول في نفسه حق وأن النصرائى
ماقت لهذه الكلمة ولاسائر الكلمات بل لكلمتين فقط :

إحداها قوله : الله ثالث ثلاثة ، والثانية قوله : محمد ليس برسول الله ، وسائر أقواله
وراء ذلك حق » .

ومن الواضح أن هذا النص لا يتضمن أية عبارة شديدة الالهجة (ع) .

(٣) مجلة الدراسات الإسلامية باريس سنة ١٩٣٢ م الجزء الرابع ص ٥٢٣ وما بعدها .

وعلينا أن نظرى محقق هذه الرسالة ليس فحسب لأنه بنى تحقيقه على المقابلة النقدية لمخطوطاتها الثلاث ، وترجمته الفرنسية الكاملة لها التى دقق فى إيجاد المقابل الفرنسى لمصطلحاتها ولكننا نظريه كذلك لما مهّد لها من الشروح والتعليقات التى تبرز لنا عدة نقاط تكشف لنا عنها الدراسة الدقيقة للنص .

ويبدو أننا قد تعجلنا قليلاً فيما كتبناه فى تحليل مبدئى لهذه الرسالة ، فنسبنا خطأ لابن الطيّب أنه شوّه عن قصد فكرة الغزالي ، وعكسنا دور المتجادلين فى علامة الشكل لحرف النون فى كلمة «فيكون»^(١)

بيد أن هذه تعد من التفاصيل اليسيرة فشروح المحقق تفتح لنا آفاقاً رحبية فى منهج استخدام الإشارات الإنجيلية فى المؤلفات العربية المسيحية الخاصة بمجتمع القبط فى مصر ، وهى مؤلفات يقتضى البحث المنهجى لها إعادة النظر فيها من هذا الاعتبار .

لوى ماسينيون

(١) سيجد القارئ بياناً عما يشير إليه ماسينيون فى مقدمات الأب شدياق وما عليها من تعليقات . (ع) .

الترجمة العربية لمقدمات الأب شدياق

مقدمة

أشار الأستاذ ماسينيون منذ ثلاث سنوات في مجلة الدراسات الإسلامية (سنة ١٩٣٢ م الكراسة الرابعة باريس سنة ١٩٣٣ م) إلى رسالة مخطوطة منسوبة إلى الغزالي عنوانها : « الرد الجميل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل » . ولقد وجد هذه المخطوطة في أياصوفيا بالقسطنطينية وأورد تحليلاً مطولاً عنها زوده بمقتطفات منها . وهذا هو النص الذي قمنا بتحقيقه كاملاً ، وذلك بفضل الأستاذ ماسينيون الذي يَسَّرَ لنا المخطوطة التي في حوزته . وكانت هناك مخطوطة أخرى في القسطنطينية تمكنا من الحصول على جزء منها مُصَوِّراً . والجزء الآخر تَوَخَّينا الدقة في استنساخه عندما منعت الحكومة التركية أخيراً أخذ صُور فوتوغرافية لما في مكتباتها العامة من المخطوطات وكانت هاتان المخطوطتان الاثنتان الوحيدتين لدينا حتى ذلك الوقت .

وقبيل تقديم نسختنا المحققة للطبع بعدة أسابيع سنحت لنا الفرصة لكشف مخطوطة ثالثة مجهولة المؤلف ، وُصِفَتْ وصفاً موجزاً في فهرست مكتبة جامعة لِيْدِن ، وكذلك في فهرست شتتينشneider وقد تفضل الأستاذ أرنولدك Arendonk أمين مكتبة ليدن فأتاح لنا الحصول على نسخة مصورة لها في الوقت المناسب لمعارضتها على المخطوطتين الأخريين . وهكذا تهيأ لنا أن نظفر بثقويم للنص أكثر دقة . وتسهيلاً للقارئ جعلنا الترجمة الفرنسية متابلة

لكل صحيفة عربية . وقدمنا للرسالة ببيان عن مدى صحة نسبتها لمؤلفها وظروف كتابتها وتحليل محتوياتها ، وذيلناها بمذكرة انتقادية وفهرست بأسماء الأعلام ومعجم بالألفاظ الاصطلاحية .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نعبر عن بالغ شكرنا لأولئك الذين لا يُخصَوْنَ كثرة ممن قدموا لنا العون بتشجيعهم ونصحهم ، وليس في مقدورنا أن نذكرهم هنا جميعاً ، بيد أن لشيخنا العلامة ماسينيون الأستاذ بالكوليج دى فرانس ومعهد الدراسات العالية النقيب الأوفر من عرفاننا بجميله ، فبفضل توجيهه وإرشاده تيسر لنا القيام بهذا العمل . كما تفضل الأستاذان فاندنبرج *Vandenberg* وكراموس *Kraus* وكذلك العلامة وليم مارسيه *W. Marçais* الأستاذ بالكوليج دى فرانس بمراجعة الترجمة (الفرنسية) في بعض المواضع العسيرة ومساعدتنا بنصحهم وإرشادهم . كما ندين للأستاذ بومشتارك *Baumstark* بالإشارات التي أتاح لنا العثور عليها في نصوص الترجمات العربية للأناجيل التي استعان بها الغزالي في رسالة الرد الجميل . وأخيراً تفضل نيافة الأب ا. جانو *E. Janot* مدير تحرير مجلة في أرض الإسلام *En Terre d'Islam* بمعاونتنا دون كَلَل في إعادة النظر في ترجمتنا الفرنسية للنص ومراجعة تعليقاتنا اللاهوتية .

كما أن علينا أن ننوه هنا بفضل المشرفين على مكاتب إنجلترا وهولندا وألمانيا والنمسا لحسن مبادرتهم وخالص معونتهم مما ساعدنا على القيام بعملنا .

باريس في ٣١ يوليو سنة ١٩٣٦ م

(الأب روبير شدياق اليسوعي) .

الباب الأول المؤلف ورسالته

الفصل الأول

صحة نسبة الرسالة إلى مؤلفها

مع أن مخطوطي الرد الجميل كُتِبَ تحت عنوانيهما أنهما من تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي فإن مسألة صحة نسبتها إلى المؤلف تبرز لنا لأسباب تتعلق بكل من النقد الخارجى والنقد الباطنى للمتن . ذلك لأننا أولاً لانجد كاتباً من الكتاب المسلمين يذكر هذه الرسالة من بين مؤلفات الغزالي^(١) . والغزالي نفسه الذى كثيراً ما يُحيل القارئ على كتبه يُغفل ذكرها . ويشير حاجى خليفة فى كشف الظنون إلى كتاب للغزالي عنوانه : « الرد الجميل على من غيّر التوراة والإنجيل » . وتابعه شتينشneider فى كتابه : « فهرست المؤلفات الجدلية والدفاعية » ، (ليبزج سنة ١٨٧٧ م ص ٤٨ رقم ٣١) . ولكن يبدو لنا من المتعذر أن تكون هذه الرسالة التى بين أيدينا هى

(١) ذكرها علاوة على حاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ - كما قلنا فى المقدمة - عبد القادر العيدروس المتوفى سنة ١٠٣٨ هـ بعنوان : القول الجميل فى الرد على من غير الإنجيل ، وذلك فى كتابه : تعريف الأحياء بفضائل الإحياء المطبوع على هامش إحياء علوم الدين (القاهرة) سنة ١٣٤٨ هـ ١٠ ص ٣٦ (ع) .

نفس هذا الكتاب ^(١) ، فهي لأصالتها لا تماثل في مضمونها الاتهامات التي درج الجدليون المسلمون على توجيهها إلى المسيحيين وذلك فيما يتعلق بتحريفهم لكتبهم المقدسة .

وهناك في مؤلفات المسيحيين العربية التي نشرها الأب بولس سباط رسالة لابن الطيب أحد المدافعين عن المسيحية في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) جاء فيها ذكر الرد الجميل . وهذه إشارة موثوق بها لا تدع مجالاً للشك في نسبة الرد الجميل إلى الغزالي . ولكن إذا استثنينا هذا الدليل الوحيد فإننا نجد مؤامرة للصمت عنها لدى كل من الكتاب المسلمين والمسيحيين . هذا وقد باغ الأدب العربي المسيحي أوج ازدهاره في القرون الميلادية الثانية عشر إلى الرابع عشر (أى ما بين أوائل القرن السادس إلى أواخر الثامن الهجرية) . وفي مصر بصفة خاصة حيث ألّفت هذه الرسالة كثر التأليف الدفاعي عن المسيحية بدرجة كبيرة منذ العصر الذي ظهر فيه ساويرس ابن المقفع ^(٢) إلى العصر الذي ظهر فيه ابن العسال ^(٣) وأبو البركات

(١) عند الأب شدياق أن رسالة الرد الجميل لإلمية عيسى بصريح الإنجيل تخالف في مضمونها عنوان الرسالة التي ذكرها حاجي خليفة وليس له من سند لهذا الاستنتاج سوى الفارق في عنوان الرسالتين . وقد أوضح الأب بويج في غير موضع من كتابه الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالي أن عدداً غير قليل من هذه المؤلفات له عناوين مختلفة . وأنه ما من سبيل لضبطها سوى الرجوع إلى المخطوطات التي تحمل هذه العناوين لأنها في بعض الحالات قد تشير إلى كتاب واحد أو إلى أكثر من كتاب (ع)

(٢) ساويرس بن المقفع أشقف الأشمونين قرية من أعمال مركز ملوى بمحافظة أسيوط عاش في القرن العاشر الميلادي . أو الرابع الهجري له مؤلفات دينية وتاريخية أشهرها تاريخ بطاركة الإسكندرية وتاريخ الجامع الدينية . وكتب الأستاذ يسي عبد المسيح بحثاً ضافياً في سيرته ومؤلفاته في كتاب صور من تاريخ القبط (القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ١٨٧ : ٢٠٨) كما قام مع آخرين بتكملة تحقيق الأجزاء الباقية المخطوطة من كتاب تاريخ البطاركة (ع) .

(٣) أولاد العسال ثلاثة إخوة عاشوا في مصر في القرن الثالث عشر الميلادي أى السابع =

[ابن كبر^(١)]. ومع ذلك فلم يتيسر لنا العثور في مؤلفات هؤلاء على أدنى إشارة إلى رسالة الغزالي التي نحن بصددھا .

[ولعلنا نجد تفسيراً لهذا الصمت فهو يرجع أولاً إلى ما سلم به الغزالي فيما يتعلق بالنصوص الإنجيلية^(٢) والتأويل الغامض قليلاً لمذهب

= المهجري وهم الأسعد أبو الفرج هبة الله وكان لغزياً ومفسراً للكتاب المقدس وكتب بالعربية كتاباً في نحو اللغة القبطية كما نشر بالعربية مختارات من الأناجيل ، والثاني الصلي أبو الفضائل وكان مشرعاً وجدلياً صنف رسائل دينية ومجموعة من القوانين الكنسية والثالث أبو إسحق المؤمن ألف كتاب السلم في المفردات القبطية والعربية ، انظر مادة ابن العسال في الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٣٥٠ : ٣٥١) (ع) .

(١) هو شمس الرياسة أبو البركات بن كبر توفي سنة ٧٢٤ هـ كتب في سيرته ومؤلفاته جرجس فيلوثاوس عوض انظر كتابه ابن كبر القاهرة سنة ١٩٣٠ م. وانظر فصلاً كتبه عنه الأستاذ د. وريس مكرم في صور من تاريخ القبط (ص ٢٦٧ : ٢٨٢) وانظر أيضاً حاشية سابقة عنه في المقدمة . (ع) .

(٢) رددنا في المقدمة على دعوى الأب شدياق بأن الغزالي سلم بصحة النصوص الإنجيلية وذلك لوجهين أولهما أن التحريف في التوراة والإنجيل ورد ذكره في أكثر من موضع في القرآن الكريم كما أن الأب شدياق نفسه يقول في تعليقاته على الرد الجليل إن الغزالي في رده على المسيحيين لم يخرج عن نطاق العقيدة الإسلامية وهذا من صميمها . ثانياً : أن الغزالي اصطنع منهجاً في الرد على المخالفين وهو التعمق في دراسة كتاباتهم والاستعانة بها في الرد عليهم كما أوضح ذلك في المنقذ . وزاد ذلك إيضاحاً في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وهو الاستعانة بمسلمات الخصم في الرد عليه وإن لم يقدّم له دليل على هذه المسلمات ونص عبارته (ص ١٧) : « أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته وإن لم يقدّم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيماً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذ إياه أصلاً في قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه . » أما مؤامرة الهدم التي ساعدت بالرد الجليل فقد بناها الأب شدياق على دعواه بأن الغزالي سلم بالنصوص الإنجيلية فتدعى المترجمون له ذكر هذه الرسالة . وقد أوضحنا أن هذه الدعوى غير صحيحة وبالتالي لا يصح تعميم مؤامرة الهدم التي يزعمها . ولكن علينا بعد ذلك أن نناقش مايقوله الأب شدياق عن إنفعال المترجمين للغزالي ذكر هذه الرسالة بين مؤلفاته . فنقول إن ذلك ليس على إطلاقه . فان أثبات هذه المؤلفات فيما ذكره المترجمون له ، هي على ماها من اضطراب ورد فيها ذكر الرد الجليل مع اختلاف في لفظ العنوان ، كما صنع العيدروس في كتابه تعريف الأحياء بفضائل الإحياء وساجي خايقة في كشف الغانون (ع) .

التثليث الذى أخطأ فيه ابن الطيب . ولذا صار ينقصها الانتشار بين المسلمين ، وتضاءل العلم بها ، وجهلها المسيحيون بدورهم حيث أعوزتهم الفرصة للحديث عنها . ويمكن أن نضيف إلى ذلك بأن ما اشتملت عليه رسالة الرد الجميل من الأحكام والدقة فى حججها المنطقية مما تتميز به سائر مؤلفات الغزالي الجدلية قد حير المؤلفين المسيحيين الواحد منهم بعد الآخر ، فلم يأنس أحدهم فى نفسه من القدرة والكفاية ما يمكنه من الرد عليها . فآثروا جميعاً التزام الصمت عنها . وهذا مما لم يسبق حدوثه نظراً لما احتدم فى القرون الأولى من المجادلات الكثيرة التى تشهد بوفرة عدد المتجادلين أياً كانت النحلة التى ينتمون إليها حيث لم تكن لتعوزهم الحجج التى يدلون بها .

وعلى ذلك فإن مؤامرة الصمت التى تحيط برسالة الرد الجميل لا تكفى لإثارة الشك فى الإشارة الهامة التى أوردها ابن الطيب عن نسبتها إلى الغزالي . فهذا الكاتب ينتمى مباشرة للجيل التالى للغزالي^٧ ، ولم يكن فى وسعه وهو يكتب بالعربية بقصد الدفاع عن المسيحية فى تاريخ قريب هكذا من عصر الغزالي أن ينحله كتاباً ليس من تأليفه . إذ أنه لو كان قد صنع هذا لأثار ثائرة المسلمين ولكان قد وصلنا صدى لهذا الاحتجاج .

هذا وقد وردت الإشارة إلى الرد الجميل للغزالي فى رسالة لابن الطيب أسماها الرد على المسلمين وقد نشرها الأب سباط فى مجموعة

عشرين رسالة فلسفية ودفاعية لمؤلفين من العرب المسيحيين (القاهرة سنة ١٩٢٩ م) ولم يذكر ابن الطيب اسم الغزالي صراحةً إلا في ذيل رسالته حيث قال : « وقد حكى هذا الرأى عنهم الإمام العالم أبو حامد محمد الغزالي في كتابه المعروف بالرد الجميل » . ومع ذلك فقد أورد ابن الطيب في صلب هذه الرسالة وهى الرد على المسلمين كثيراً من ردوده على اعتراضات الغزالي . وقد جاء في صدر رسالته : « لما رَسَم لي مولاى . . . أن أجمع مَجْزِيَّةً من أمور الدين ... وأن أُجيب عن فصول سأل عنها بعض ساداتنا المسلمين ، مستفهمين بها عما يقوله النصارى عن توحيد الجوهر وتثليث الأقانيم ، وكيف حَسُنَ أن يصفوا المسيح بالالهية وشواهد إنسانيته ظاهرة جليلة »

ويلاحظ. أن هذه الرسالة لابن الطيب ابتداءً من مقدمتها تتفق مع الجو الخاص بالرد الجميل . ولكننا لا نعرف لِمَ لم يتكرر ذكر ابن الطيب للغزالي إذا كان قد خَصَّص رسالته للرد عليه ؟ ويبدو أنه شُغِل بالرد على الآراء التى كانت شائعة بين المسلمين ، وهى الآراء التى نشأت عنها رسالة الرد الجميل . ويتعذر علينا أن نؤيد ما يقابل هذا ، إذا نظرنا إلى إغفال المؤلفات الإسلامية ذكر رسالة الغزالي مما أشرنا إليه آنفاً . ويتضح مما تقدم أن الرد الجميل فيما ترجمه جميع الدلائل من تأليف الغزالي . وفى النقد الباطنى لمتن الرسالة ما يؤيد النتيجة التى وصلنا إليها .

وفى الحق إن مما يُحَيِّر القارئ فى قراءته الأولى للرد الجميل ما يجده فيها من عُسر العبارة ودقة التأويل والأسلوب الذى يغلب عايه الغموض

والالتواء ومعاودات المؤلف الكثيرة لكي يُفصح عن فكرة ما حتى يتسنى له الاهتمام إلى تعبير مناسب لها . وليست هذه هي الطريقة التي اعتادها الغزالي في كتاباته . ومع ذلك فإن فحماً أكثر تعمقاً يكشف لنا في الألفاظ الاصطلاحية والآراء ، بل في الأسلوب نفسه عن مجموعة من الدلائل التي لا تدع أي شك في نسبة رسالة الرد الجميل إلى مؤلفها . فهي تحمل دون ريب طابع الغزالي . وسنذكر فيما بعد تحفظاتنا فيما يجب فهمه من هذه النسبة . ولكن لننظر حالياً في الدلائل التي توضح فكر الغزالي في هذه الرسالة .

إن المصطلحات التي التقطناها قابلة ولكنها قوية في دلالاتها . وأوجه التشابه بينها وبين ما جاء في الرد الجميل تتضح بصفة خاصة في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي . وها هو ذا تعبير بالغ الندرة : من خلع ربقة الإسلام خلوا بالكلية ربقة الدين ، وفي التهافت ما يماثله . كما ورد في فضائح الباطنية : انسلاهم من ربقة الدين . ويقول الغزالي في الرد الجميل : لم ينبض لأحد منهم عرق العصبية . وفي التهافت ما يماثل هذا تقريباً في العبارة : فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء . وفي الرد الجميل : معروض الخصوصية . وفي التهافت : في معروض الحجاج .

ومع ذلك فإن هذه الإشارات الاصطلاحية هي من الندرة بحيث لا تتيح لنا تكوين فكرة معينة . ولكن تشابه الأفكار بين ما جاء في الرد الجميل ومؤلفات الغزالي هو أكثر ظهوراً . فللغزالي آراء أثرية لديه ، يميل عادة إلى بسطها . كما أن هناك عبارات مألوفة نجدها دائماً في جميع مؤلفاته ، منها قوله عن ماء الرجل وعصا موسى التي صارت

حية وإحياء الموتى ، وفي هذا أساس حِجاجة عن قيمة المعجزة . وهذه الآراء بسطها الغزالي في الرد الجميل ، كما تحدث عن ماء الرجل وتكوين الجنين مما يدل على إلمامه بنظريات جالينوس وأرسطو . وفي مواضع مختلفة من تهافت الفلاسفة ما يماثل هذا حيث تكلم عن النُّطفة الحالّة في الرحم . وهاجم الغزالي الفلاسفة واستنكر التقليد . وتستغرق مقدمة الرد الجميل هذه الانتقادات كما بسط مبادئه في التأويل ولهذا نظير في تهافت الفلاسفة . وسنتناول بالتفصيل هذه النقاط في تعليقاتنا على المتن . وما نقوله هنا يكفي للتدليل على أن ما يحتويه الرد الجميل من آراء إنما هو من صميم أفكار الغزالي .

وسبق أن ذكرنا أن أسلوب الغزالي في الرد الجميل يشوبه الغموض والالتواء ، يعيد فيه المؤلف صياغة آرائه كأنما يحاول العثور على العبارة المناسبة . ومن المعروف أن الغزالي لم يكن ممن يحرصون على تزيين أساليبهم فالعبارة عنده ليست إلا كساء لفكرته . وهى على هذا الأساس تتميز بكل مالها من صفات ، ولذا كان الغزالي من كبار كتاب النشر . وإذا كان قد أعرضه الاهتمام بالدقة اللغوية فقد عالج العبارة التي يستخدمها علاجاً يدل على مهارته الفائقة . ففكره يضيء جوانب اللغة التي ظلت عسيرة دهرًا طويلاً فألّاها وطوعها وفق مشيئته .

ورسالة الرد الجميل كتبت بأسلوب غاية في السهولة بلغ من مرونته أن شابه الغموض والاستغلاق ، نرى فيه ما لا حصر له من التقديم والتأخير ، وحذف الموصول ، وإضمار ما يسوقه من الأدلة . أما إحالته على الضمائر التي يسهل في العربية احتمال إشارتها إلى معنيين

مختلفين فهي حقاً من الألغاز المَعَمَّة . ويبدو من العسير أن ننسب إهمالاً كهذا إلى الغزالي ، فليس في هذه الظاهرة ما يذكرنا بالطريقة الحية البارة التصوير التي يمتاز بها جمال كتابات حجة الإسلام . بيد أن لدينا في الرد الجميل أسلوب مفكر مستغرق في النظريات يغلب عليه الجفاف والتجريد . وأساوبه في هذا الصدد أشبه بنظيره في كتابه الآخر تهافت الفلاسفة . وانضف أخيراً محاولاته المتتالية في الرد الجميل للتعبير عن فكرته كأنما يكاد للوصول إلى العبارة المناسبة . بدلاً من عباراته الرصينة المحكمة التي تتسم بها سائر مؤلفاته .

ومع ذلك ففيما يلي ما أصدره من حكم قاس على طريقة الغزالي وكتاباته ابن سبعين الغافقي^(١) أحد أعلام المفكرين المسلمين وذلك

(١) هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الإشبيلي المرسى المتوفى سنة ٦٦٨ هـ ترجم له ابن شاكر في فوات الوفيات (بولاق سنة ١٢٨٣ هـ - ١ - ص ٣١٥ : ٣١٧) وقال كان صوفياً على قواعد الفلاسفة وله كلام كثير في العرفان وتصانيف وله اتباع يعرفون بالسبعينية . وكان من القائلين بوحدة الوجود . ونقل الذهبي عن شيخه تقي الدين ابن دقيق العيد أنه قال : جاست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته . هذا وقد درس ابن سبعين العربية والآداب بالأندلس ثم انتقل إلى سبتة وجال في بلاد المغرب ثم رحل إلى المشرق وحج حججاً كثيرة وتوفى بمكة . ومن مؤلفاته كتاب يد العارف . ولما وجه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي (أي منتصف القرن السابع الهجري) عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبتة انتدب خليفة الموحدين ابن سبعين للإجابة عنها . وقد نشرت الترجمة الفرنسية لإجابات ابن سبعين في المجلة الآسيوية (السلسلة السابعة م ١٤ ص ٣٤١ وما بعدها) .

وله ترجمة مختصرة في البداية والنهاية لابن كثير (١٣ ص ٢٦١) كما ترجم له ابن العماد في شذرات الذهب (٥ ص ٣٢٩ : ٣٣٠) نقل جليها من ترجمة عبد الرؤوف المناوي لابن سبعين وذلك في كتابه : الكواكب الدرية في طبقات السادة الصوفية . وهناك نبذة موجزة عنه في كتاب دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٣٨ م ص ٢٦٩) ومثلها في مادة ابن سبعين في الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٣٠٦ ع)

بعد قرن من وفاة الغزالي إذ قال : « أما فيما يتعلق بالغزالي فإن كتاباته عبارة عن لغة ينقصها الأسلوب ، وجرس يعوزه التعبير وخط بين المتناقضات واستطرادات تنأى به عن الموضوع الذى يتناوله . فهو تارة من الصوفية وطوراً من الفلاسفة ، وفي حالة ثالثة من الأشاعرة ، وفي حالة رابعة من الفقهاء وفي حالة خامسة يسترسل في موضوعات شتى . وإدراكه في العلوم أوهى من خيط العنكبوت . ويصدق هذا على صلاته بالصوفية ، فهو ينخرط في صفوفهم مضطراً لا يدفعه إلى ذلك سوى مجرد الرغبة في التعلّم . وقد خال أنه يرى بعض الروى التى تخطر بذلك الذى يعيش في عزلة فتوهم أنها رؤى صحيحة^(١) .

انظر كتاب بُدّ العارف^(٢) لابن سبعين مخطوطة برلين ورقة ٣٨ وما بعدها وقد اقتبسنا هذه الفقرة من مقال للأستاذ ماسينيون أسماه : « ابن سبعين والنقد السيكلوجى في تاريخ الفلسفة الإسلامية » ، في مجموعة البحوث المؤلفة في ذكرى هنرى باسييه Basset (باريس سنة ١٩٢٨ م ص ١٢٦) .

وكتب طاشكبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨ هـ . ١٥٦٠ م في كتابه مفتاح السعادة (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢٩ هـ ٢ ص ٢٠٧ : ٢٠٨)

(١) ترجم الأب شدياق هذا النص إلى الفرنسية، وترجمناه بدورنا إلى العربية ولم يتيسر لنا إثبات النص العربى المنقول من كتاب بد العارف . (ع) .

(٢) ورد عنوان هذا الكتاب في فوات الوفيات طبعة . بولاق (١ ص ٣١٦) « لابد العارف منه » . وفي طبعة محيى الدين عبد الحميد لكتاب فوات الوفيات (القاهرة سنة ١٩٥٣ م ١ ص ٥١٨) : « مالا بد للعارف منه » . وصواب العنوان مع تكلته : « بد العارف » وعقيدة المحقق الكاشف . وطريق السالك المتبطل العاقف . « (ع)

يقول : « ومن كلام حُسَّاده في حقه ما يشاهدون في كلامه من الخلل من جهة النحو لكنهم لا يعرفون أنه لا يُعَيَّر به إذ لم يكن قصده إلا المعاني وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها ، (على أنه أنصف من نفسه واعترف بأنه لم يمارس ذلك الفن واكتفى بما كان يحتاج إليه في كلامه^(١)) . على أنه كان يولِّف الخطب بالعبارات التي يعجز الأدباء الفُصحاء عن أمثالها^(٢) .

وقد حملتنا هذه الاعتبارات على افتراض أن هذه الرسالة من تأليف الغزالي ، وإن لم تكن مع ذلك من قلمه ، وهي تأليف عاجل قام به إبان إقامته القصيرة في الإسكندرية . وقد أملاها الغزالي أو ألقى مادتها لمجموعة صغيرة من المستمعين ، وكانت مراجعها مبسطة أمامه من نصوص إنجيلية أو رسائل جدلية سبق تأليفها ، استخدمها كمواد يرجع إليها . وكان بعض المستمعين يقيد مذكراته على عجل ثم يعرضها على الغزالي لإجازتها ، وهذه هي الطريقة العربية القديمة لما يسمى بالأمالي . وهذا يفسر لنا نواحي الضعف التي سبق أن أشرنا إليها . فهذه العبارات المضطربة المكررة هي بلغة الحديث أشبه منها بلغة

(١) تكملة النص الذي نقله الأب شدياق من كتاب مفتاح السعادة لطاشكبري زادة (ع) .

(٢) هذه الفقرة نقلها طاشكبري زادة مع الزيادة والإختصار من كتاب طبقات الشافعية السبكي (٤ ص ١١٠) ولفظ السبكي : « ومما كان يعترض به عليه وقوع خلل من جهة النحو يقع في أثناء كلامه وروجع فيه فأُنفص من نفسه واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن واكتفى بما يحتاج إليه في كلامه مع أنه كان يولِّف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه بإرواده كما تقدمه إلا المعاني وتمحيصها دون الألفاظ وتلفيقها » .

هذا ويلاحظ أن السبكي بدوره نقل هذا عن ترجمة عبد الغافر الفارسي للغزالي في كتابه السياق لتاريخ نيسابور. (ع) .

الكتابة ، نستشف منها جهد مرتجلها الذى يحاول تقييد أفكاره بتقريباته المتتالية قبل أن يصل إلى التعبير الذى يرتضيه . هذا بالإضافة إلى تقييد عاجل يقوم به أحد تلاميذه الذى يحرص مع ذلك على المحافظة على فكرة أستاذه . وهكذا نفسر ما نجده من نواحي النقص فى المتن الذى يحتفظ مع ذلك بطابع تفكير الغزالي . ولذا يمكننا القول بأن الرد الجميل هو من تأليف الغزالي وإن لم يكن مع ذلك من قلمه .

الفصل الثانى

البيئة

الظروف المحلية والتاريخية

بعد أن قررنا صحة نسبة الرسالة إلى الغزالي نخصى إلى دراسة ظروف تأليفها : أين ألفت ومتى ولماذا ؟ لا مناص من القول بأن تأليف الرد الجميل كان فى مصر بالإسكندرية كما سبق أن أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون فى مجلة الدراسات الإسلامية (الكراسة الرابعة ص ٥٢٥) . وليس لدينا فى الواقع أى دليل مباشر يؤيد هذا . غير أن متن الرسالة يتضمن من الدلالات ما يؤدى إلى استخلاص هذه النتيجة ، وأبرزها ما يزودنا به استشهاد الغزالي بالعبرة القبطية المكتوبة بأحرف عربية . وقد ناقش الغزالي ما جاء فى مقدمة إنجيل يوحنا . ويبدو أنه توقف أمام العبرة : « والكلمة صنعت جسداً ^(١) Et verbum caro factum est فليجأ إلى النص القبطى لكى يتخلص من إشكالاتها . ولم تكن الترجمة العربية عن النص القبطى دقيقة إذ أن الفعل فى الأصل « صنع » وليس « صار » . وسنتناول هذا الموضوع فيما بعد فى مذكرة تالية .

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٤ وهذه هى الترجمة الحرفية للأصل الإغريقى . وهى فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة التى تمت فى عهد جيمس الأول ملك إنجلترا فى سنة ١٦١١ م and the word was made flesh وكذلك فى الترجمة الفرنسية للمعهد الجديد التى قام بها لوى سيجون L. segond وهى Et la parole a été faite chair . ومع ذلك فهى فى الترجمة العربية الأمريكية للكتاب المقدس المطبوعة فى نيويورك سنة ١٨٦٧ م هى « الكلمة صار جسداً . مما يدل على أن الخلط بين صنع وصار فى الترجمة العربية لا يزال قائماً . (ع)

ويكفى أن نقول هنا في هذا الصدد إن استخدام ألفاظ قبطية في تفسير نصوص الكتاب المقدس يدل على وجود بيئة لغوية قبطية كانت علاقاتها مع العالم الهلنستي^(١) قد انقطعت منذ زمن طويل ، ويشير هذا إلى مصر الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي (أى القرن السادس الهجرى) حيث لم يبق من أثر للغة القبطية سوى استخدامها في أداء الطقوس والعبادات المسيحية .

وقد زودتنا نقول الغزالي من النصوص الإنجيلية بدليل آخر يقارب هذا في أهميته ، فهذه الاستشهادات مع ما يصحبها من إشارات نراها تتفق مع نصوص الأناجيل العربية في مصر وتقسيماتها إلى فصول (أو إصحاحات) مما هو خاص بالكنيسة القبطية . وسنتناول على حدة هذه المسألة في مذكرة تالية .

وهذه الرسالة في جملتها تعد من وجهة نظر عامة موجهة في الأغلب ضد اليعاقبة . فمذهب هؤلاء هو الذى يهدف إليه الغزالي فيما يبدو عندما يتكلم عن المسيحية عموما . ويلاحظ هذا في تأكيد بطلان المقارنة بين النفس والبدن التى كثيرا ما عمد اليعاقبة إلى استخدامها وإساءة استخدامها في لغتهم اللاهوتية . وينطبق هذا أيضا على « المادة الثالثة » التى تمثل مذهب التجسد . بيد أن ما يدل على يعاقبة مصر هو عرض الغزالي لمذهب التثليث والتكافؤ الثلاثى

(١) يقصد بالعصر الهلنسى الفترة التى تبدأ من زمن الإسكندر وما بعده . وهى الفترة التى تعرضت فيها الثقافة الإغريقية لمؤثرات أجنبية أما العصر السابق لهذا فيسمى العصر الهلنى الذى لم تتأثر فيه هذه الثقافة بتلك المؤثرات . والهلينيون هم الإغريق . ويمكن تسمية العصر الهلنسى بالعصر المتهلن (ع) .

الخارق ، المعروف في تاريخ العقيدة المسيحية وهو : العقل والعقل والمعقول . وهذه كانت الطريقة الشائعة لِعَرْض عقيدة التثليث بين القبط في مصر ، ودليلنا عليها كتاب : « مصباح الظلمة وإيضاح الخِدمة » لأبي البركات بن كَبَر . وقد جاء فيه :

« إن البارى تعالى يوصف بأنّه عقل وعقل ومعقول . فصل في معنى العقل والعقل والمعقول : العقل له ثلاثة منازل : بذاته يسمى عقلاً ، وبتصرفه يسمى عاقلاً ، وبكونه في الغاية من عقله يسمى معقولاً . فبالأول يدعوه النصارى أباً ، وبالثاني يدعونه ابناً ، وبكونه في الغاية من عقله يدعونه روحاً » .

وهذا الكتاب الموسوعى كتبه مؤلفه بعد الغزالي بقرنين من الزمان . ويبدو أن المذهب اللاهوتى لابن كَبَر مستوحى من الصَّفيّ أبي الفضائل بن العَسال الذى كتب في القرن الثالث عشر الميلادى (أى القرن السابع الهجرى) وكانت المذاهب القبطية قد جددت ولم تنطوراً منذ عدة قرون . وإنا لنستعين بالدليل المستمد من الرد الجميل لإثبات قِدَم هذا البحث النظرى في عقيدة التثليث في الكنيسة القبطية . وسبق أن ورد هذا في رسالة أخرى لكاتب من كتاب القرن العاشر الميلادى (أى القرن الرابع الهجرى) وهو أبو على عيسى بن إسحق بن زُرْعَة نشرها الأب سباط في مجموعة عشرين رسالة .

وفي مقدورنا أيضاً أن نستخرج حُجة سلبية من التوافق التام بين المصطلحات التى استخدمها الغزالي في الرد الجميل وتلك التى وردت في مؤلفات الكتاب العرب من رجال الكنيسة القبطية منذ

عهد ساويرس بن المقفع إلى عهد أبي البركات بن كبر ، ونذكر منها كلمات : امتزاج واختلاط وحقيقة وتركيب . جاء في كتاب « الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة » لابن أبي زكريا المعروف بابن سباع (في مجموعة كتابات الأباء الشرقيين المجلد ١٦ ص ٧١٤) :

« واتخذ له منها (أى من مريم العذراء) جسداً كاملاً ... واتحد به وجعله معه بلا اقتران ولا اختلاط ولا امتزاج » . وقد ورد هذا في مواضع مختلفة من مصباح الظلمة لابن كبر . ولنقارن ذلك بما جاء في رسالة ابن الطيب : « بأن الله إله واحد ، وأن الأب والابن والروح القدس أوصاف لذاته الواحدة ... إن البارئ تعالى جوهر واحد يوصف بصفات الكمال وإنه يوصف بثلاثة أوصاف بثبوتية ذاتية » .

وهذا في مجموعته يؤيد النتيجة التي وصلنا إليها وهي أن الرد الجميل أُلّف في مصر ، ونحن لانقطع بأن تأليفه كان في الإسكندرية ولكننا نرجح ذلك على اعتبار المكانة الهامة التي كانت تشغلها هذه المدينة في جميع المجادلات الخاصة بالمسيحية القديمة ، وهي التي احتفظت بها في العصر الذي نحن بصدده .

ولكن متى زار الغزالي مصر ؟ يحدد ماسينيون هذه الرحلة بعد استيلاء الصليبيين على بيت المقدس في سنة ١٠٩٩ م (٤٩٢ هـ) . وكان الغزالي آنذاك قد اعتزل عمله في المدرسة النظامية ببغداد منذ سنة ١٠٩٥ م (٤٨٨ هـ) . وكان قد هجر التدريس طلباً للطمأنينة

النفسية من الشكوك التي ساورتها . فأخذ يتجول عشر سنوات^(١) بحثاً عن مكان يعتزل فيه فذهب إلى دمشق ومكة ثم اتجه إلى بيت المقدس . ولكن البلدة الأخيرة كان قد استولى عليها الصليبيون . فمضى في أسفاره إلى مصر وكان ذلك في أواخر القرن الخامس الهجرى^(٢) .

وكانت مصر منذ سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) خاضعة للفاطميين الذين نشروا بها مذاهب الفرقة الإسماعيلية وسبق هؤلاء الإخشيديون ، الذين أظهروا قدراً كبيراً من التسامح نحو المسيحيين ، وسار على هذه السياسة الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الذي كان يميل إلى عقد مجالس عامة للمناظرة بين المسيحيين والمسلمين ، وتابعه في ذلك ابنه العزيز بالله . ولم يطرأ أي تغيير على هذه السياسة . وقد خصص المقرئ في خطه فصلين عن الكنائس المسيحية والأديرة وأفصح عن حسن التفاهم بين المسلمين والقبط .

ولم يتعكر هذا الصفاء إلا فترات نادرة سواء بسبب جورّ الحكام أو جنون الخليفة الحاكم بأمر الله ، أو طمع بعض الموظفين أو بسبب تعصب العامة . وقد كان حكم الخليفة الحاكم قاسياً إزاء القبط ، ثم جاء الظاهر (٤١١ هـ - ٤٢٧ هـ) الذي نعم المسيحيون

(١) الصواب إحدى عشرة سنة من سنة ٨٨ هـ إلى سنة ٩٩ هـ كما أوضح الغزالي في المنقذ (ع) .

(٢) في الأصل : في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي أي سنة ١٠٩٩ م وهي السنة التي استولى فيها الصليبيون على بيت المقدس وتوافق سنة ٤٩٢ هـ وقد آثرنا إثبات التاريخ الهجري لزيادة المدة التي يحتمل فيها زيارة الغزالي للإسكندرية إلى تاريخ عودته لنيسابور في سنة ٤٩٩ هـ (ع) .

فى عهده بالهدوء لفترة قصيرة . ثم جاءت خلافة المستنصر بالله التى استغرقت سنين طويلاً (٤٢٧ هـ - ٤٨٧ هـ) . وكان وزيره اليازورى قد اضطهد المسيحيين فقتله الخليفة فى سنة ٤٥٠ هـ ^(١) وتولى الخليفة الأمر ^(٢) (٤٩٥ هـ - ٥٢٥ هـ) الذى كان صديقاً للرهبان وكثيراً ما زار أديرتهم . وكان أبو نجاح المسيحي من خواص كتابه ^(٣) .

هذه هى الخطوط العريضة للبيئة الدينية التى استقبلت الغزالي فيما بين سنتى ٤٨٩ هـ و ٤٩٦ هـ . فقد كانت بيئة سادها الاتجاه الحر فى المواقف والآراء ، مع الحرية المطلقة فى المناقشة . وقد عرف القبط كيف يستفيدون من ذلك . ومنذ قرنين من الزمان زاد استعمالهم للغة العربية ، ونبغ منهم كتّاب ، أفذاذ من أمثال ساويرس بن المقفع وسعيد بن البطريق ^(٤) . وقد كلفه الخليفة تكليفاً رسمياً بالرد على المسيحيين كما أفصح عن ذلك فى كتابه المنقذ من الضلال ^(٥) وكان قد سبق له أن ردَّ على التعليمية وكعلَّ الخليفة هو المستنصر ^(٦)

(١) انظر الإشارة إلى من نال الوزارة لابن منجب الصيرفى ص ٤٠ : ٤٥ وخطط المقرئى طبعة المايجى - ٢ ص ١٧٠ (ع) .

(٢) قبل الأمر المستعلى الذى تولى الخلافة من سنة ٤٨٧ إلى ٤٩٥ هـ ولعل زيارة الغزالي لمصر حدثت فى عهد الأمر (ع) .

(٣) خطط المقرئى - ٤ ص ٧٧ (ع) .

(٤) سعيد بن البطريق المتوفى فى سنة ٣٢٨ هـ وهو صاحب كتاب فى التاريخ اسمه نظم الجواهر (ع) .

(٥) لم نجد هذا التكليف فى كتاب المنقذ (ع) .

(٦) لا يمكن أن يكون الخليفة المشار إليه هو المستنصر لأنه توفى سنة ٤٨٧ هـ عندها كان الغزالي يقوم بالتدريس فى نظامية بغداد التى تركها سنة ٤٨٨ هـ (ع) .

أو الأمر وإذا لم يكن هناك من الخلفاء من دَعَاهُ لاجادلة المسيحيين فلعل جمعاً من المسلمين تقدموا إلى الغزالي لمعاونتهم بعلمه في الرد على المسيحيين .

وقد صنع الغزالي هذا في الرد الجميل . ويعد المرقف المتشدد الذى اتخذه في رده ظاهرة جديدة في تاريخ الجدل الإسلامى . فقد نبذ الحجج القديمة التى كانت متداولة حتى ذلك الوقت كالزعم على المسيحيين مثلاً بأن كتبهم مُحَرَّفَةٌ . فهذه من الأسلحة الكليلية التى كانت فيما يبدو ، مع ما تحدثه من عجيح لا تؤثر كثيراً فيمن توجه إليهم ، فأراد الغزالي أن ينازل المسيحيين في صميم ميدانهم وبنفس أسلحتهم ^(١) فاستعان بفحص مصادرهم التى يستندون إليها .

وهذه الجسارة جديدة بعلم من أعلام المسلمين كالغزالي . فهل كان هو الباعث الأول على هذه الحركة ؟ إن جهلنا بالمؤلفات الجدلية المصرية لايسمح لنا بإبداء رأى قاطع في هذا الصدد ، بل إن رسالة الرد الجميل ذاتها كانت مهدلة في زوايا النسيان قبل أن يجذب ما سينيون أنظار الدوائر العلمية إلى وجود إحدى مخطوطاتها . ومع ذلك فهناك من مختلف الدلائل ما يحملنا على القول بأن الغزالي لم يكن مبتكراً في هذا الصدد وذلك دون أن نغمطه حقه أو ننكر فضله .

ففي كل من العصر والبيئة التى كتب فيها الغزالي رسالته دُوِّنت المؤلفات الجدلية عند الفريقين وصار لأصحاب العقيدتين مجموعة

(١) هذا ينقص مايزعمه الأب شدياق من تسليم الغزالي بنصوص الإنجيل . (ع) .

من الحجج الدامغة يستخدمونها في جدالهم . فهل استعان الغزالي بهذه الحجج دون أن يقوم ببحث خاص من جانبه ؟ إن لدينا من الأسباب ما يحملنا على القول باستعانتة بالحجج السابقة .

وفي مقدمة هذا ما أورده الغزالي عن مذهب الملكية في الورقة ٢٧ وجه من رسالة الرد الجميل وما بعدها ، وهو بيان يتسم بنقل صحيح ، كعادة الغزالي في سائر نقوله ، لو أننا أضفنا صيغة النفي بدلاً من صيغة الإثبات ، فقلنا : ما أُخِذت بدلاً من أُخِذت ، ولم يصدر الخطأ عن نسخ الرسالة فيما بعد ، بل يرجع ذلك إلى الغزالي كما ثبت من رده عليه . وإن خطأ من هذا النوع يُغيّر من معالم مذهب الملكية ، ويتعذر نسبته إلى معلومات مباشرة أو شفوية تلقاها المؤلف ، بل يرجع إلى حذف أجراه أحد النساخ عن طريق الإهمال في وثيقة كانت من مراجع الغزالي .

وهناك مثال آخر عن مراجع غير دقيقة رجع إليها الغزالي كما في الاستشهاد الذي أورده نقلاً عن إنجيل يوحنا (إصحاح ١٥ عدد ١) « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غُصْنٍ في » . ولم يصف الغزالي العدد التالي (وهو : « كل غصن في لا يأتى بشمر ينزعه »)^(١) ،

(١) هذه الترجمة غير دقيقة ولفظها في الترجمة العربية الأمريكية (نيويورك سنة ١٨٦٧ م) « أنا الكرمة الحقيقية وأبى الكرام كل غصن في لا يأتى بشمر ينزعه » وهي تماثل النص الإنجليزي في الترجمة المعتمدة وهو : I am the true vine and my Father is the husbandman, every branch in me that beareth no fruit he taketh away . وتماثل أيضاً الترجمة الفرنسية وهي : Je suis le vrai cep, et mon Père est le vigneron. Tout sarment qui est en moi, et qui ne porte de fruit, il le retranche.

(ع) .

مما شَوَّهَ النقل . وهذا البتر هو مما يتعذر نسبته إلى الغزالي ، والأوفق أن نرجع إلى الافتراض الذى سبق لنا ذكره ، وهو استناد الغزالي إلى مراجع غير دقيقة . ويبدو من جهة أخرى أن الاستشهادات من الأنجيل التى تدل بسبب كثرتها ودقتها على أن الغزالي رجع إليها مباشرة ، تفضى بنا إلى نتبجة مخالفة لما ذكرنا . فهذه النقول عديدة ومتنوعة . وهى تشير إلى أن أسفار العهدين القديم والجديد كانت آنذاك مألوفة ، وعلى ذلك فإننا لانبالغ إذا قلنا باطلاع الغزالي عليها فالغزالي لا يعطينا هذا الانطباع عن اطلاعه على النصوص المسيحية المقدسة فى أى كتاب آخر من مؤلفاته . ومع ذلك يمكن أن نقرر بأنه تصفح الأنجيل تصفحاً عاجلاً فى مواضع سبق أن حددها قبل تأليف رسالته ليستند عليها فى رده .

يؤيد هذه النتيجة بعض النقول التى أوردها الغزالي فى الرد الجميل بلغة غير العربية ، إذ أورد نصاً بالعبرية مكتوباً بأحرف عربية عن موسى من سفر الخروج « إصحاح ٤ عدد ٦ » . وكذلك فى موضوع « الكلمة صنعت جسداً » إذ أورد النص القبطى مكتوباً بأحرف عربية وأخذ فى مناقشته ، ويبدو من المرجح أن الغزالي لم يكن يعرف القبطية ، كما كان لا يعرف العبرية . وأغرب ما فى حجاجه الذى استند فيه على المفردات الأعجمية اقتناعه بأن النص القبطى يساعد فى إبطال حجج المسيحيين . ويتعذر علينا أن ننسب هذا إلى عقل يقظ كعقل الغزالي . وقد يرجع هذا إلى حجج أدلى بها المرتدون عن المسيحية ، وهى حجج قديمة راجت فى الأوساط الإسلامية واستخدمها الغزالي دون أن يتجاوزها استكمالاً لبحثه .

ولقد استرعى نظرنا عند الرجوع إلى عدد كبير من المؤلفات
الجدلية الخاصة بهذا العصر ، وأغلبها لا يزال مخطوطاً ، أن يردد
مؤلفوها دائماً نفس هذه الحجج . ومن المؤلفين الذين يكثرون من
الاستعانة بالكتاب المقدس أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفرى فى
كتابه الذى أسماه : « تخجيل من حُرِّف التوراة والإنجيل » (مخطوطة
فى المتحف البريطانى قسم الإضافات رقم ٦٦١ و ١٦) . ومع أن
مؤلفها عاش فى قرن تال لعصر الغزالي - سنة ٦١٨ هـ - فإنه لم يستق
مادته من رسالة الغزالي . وقد أفصح الجعفرى فى كتابه عن اطلاعه على
جميع كتب المسيحيين المقدسة الاستعانة بها فى الرد عليهم . وتدل نقوله
من العهدين القديم والجديد على أن اطلاعه عليها كان أتم من
اطلاع الغزالي ، ومع ذلك فليس فى كتابه من قوة الحجة ونفاذ
البصيرة ما يتجلى لنا فى رسالة الرد الجميل .

ولا يشير الغزالي فى أى موضع آخر من مؤلفاته إلى أنه رجع
مباشرة إلى كتب المسيحيين المقدسة عند حديثه عن عيسى عليه
السلام ، وإيراده للمأثور من أقواله . فهذا العمل قد يكون فذا إلى
الحد الذى يحمله على الإشادة به . بيد أنه فى سائر مؤلفاته وفى
الإحياء نفسه الذى كتب جانباً منه بعد الرد الجميل ، يبدو أنه عرف
عيسى والأنجيل طبقاً لما جاء فى المصادر الإسلامية . هذا والأقوال
المروية عن عيسى عليه السلام التى أوردها الغزالي فى الإحياء ،
جمعها آسين بلاثيوس فى كتاب أسماه Logia et Agrapha
ونشره فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين فى المجلدين الثالث عشر
والتاسع عشر .

وتحملنا هذه الاعتبارات على القول بأن الغزالي في رسالة الرد الجميل لم يبتدع طريقة جديدة في رده على المسيحيين ولكنه استخدم الوثائق السابقة . وهذا الافتراض مع ذلك لا يغض من مكانته ، فلا يزال الغزالي هو ذلك المفكر العظيم الذي نعرفه والذي ترك أثرا لا يُمحى في كل ما تناول من موضوعات .

وما استمدده الغزالي من حجج مسلمي مصر إنما كان عبارة عن مراجع لاتعرف أسماء أصحابها . بيد أنه عرف كيف ينفث في هذه الحجج التي استخدمت طوال عدة قرون في المجادلات الدينية قوة جديدة أضفى عليها من منطقة المحكم الرصين ما يكفل له الفوز على المسيحيين . ولا شك أنه أول من جمع هذه الحجج في رسالة منسقة من هذا النوع .

وعلينا أن نبادر مع ذلك إلى القول بأن عمله ليس جديداً فدراسات الآنسة مرغريت سميث قد ألفت ضَوْءاً على حجة الإسلام لم يكن في الحسبان . وذلك عندما أشارت إلى اقتباساته العديدة من سلفه الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . وهي اقتباسات لم تقتصر على أفكار المحاسبي وحدها وإنما شملت عباراته وأسلوبه (انظر كتابها : صوفي قديم من صوفية بغداد ، لندن سنة ١٩٣٥ م الفصل ١٤ وعنوانه : أثر المحاسبي في الغزالي ص ٢٦٩ : ٢٩١) وقبل ذلك أشار الأستاذ ما سينيون في كتابه عن الحلاج (ج ٢ ص ٩٢٦ وما بعدها) إلى اعتماد الغزالي على سلفه ونقله عن كتاباتهم حيث أوضح أثر الحلاج والمحاسبي وأبي طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ)

في فصل عقده بهذا العنوان . ولعل مما سيغنى به النقد مستقبلاً أن الغزالي لم يبتكر شيئاً جديداً بقدر إجادته هضم ما تناثر من كتابات سلفه ، وتأليفه بين ما عبّروا عنه تأليفاً عجيباً .

ولنضف إلى ذلك أننا حاولنا جاهدين أن نعثر من جانبنا على المؤلفات العربية التي كتبت في مصر والتي كانت من مصادر الغزالي في وضع ما ساقه من الحجج في الرد الجميل فغنينا ببحث المصادر التي ذكرها شتينشنيدر وپرييه Perrier والمجموعة الثمينة لكتابات الآباء الشرقيين . وقمنا بأبحاث عديدة في مكتبات باريس ولندن وميونخ وفيينا وبرلين ودرسدن وغوطة وليدُن . بيد أننا لم نظفر بشيء يعتد به . ويصدق هذا أيضاً على نتائج استفساراتنا من مكتبة الفاتيكان التي تفضل بها الأب لانتشوت Lantschoot والأستاذ جراف Graf .

الفصل الثالث موقف الغزالي

هذه الرسالة الصغيرة ليست كما ذكرنا من قلم الغزالي مباشرة ولكنها مع ذلك تحمل طابعه المميز . وعلينا تبعاً لذلك أن ننسبها إليه . وكيفما كانت حقيقة أمرها فإنها تعد من الجهود الشاقة التي يضطلع بها مسلم حيث يبدأ بما يؤمن به المسيحيون لكي يقرر أن المسيح نبي من الأنبياء لايزيد شيئاً على صفة النبوة . ولم يكن هذا ممكناً في غير تلك البيئة الإسماعيلية النازعة إلى التأليف والتلفيق بين مختلف النحل والمذاهب . وهى البيئة التي سيطرت على مصر لفترة طويلة .

ولم يكن عقل الغزالي وبصيرته النافذة مما يمكن إغفاله في هذا الصدد . ويبدو لنا جلياً كم يستحق اللقب الذى أطلق عليه وهو حجة الإسلام ، ذلك لأنه كما سنرى ظل مسلماً صادقاً العقيدة صحيح الإيمان ، فقد أراد قبل كل شئ أن ينال من خصومه فلم يلجأ في نقاشه معهم إلى أن يلقي عليهم خطاباً مطولاً . فالمسيحيون يستندون في تأييد عقيدتهم على براهين مستمدة من كتبهم المقدسة فليكن ذلك وليناضلهم في عرينهم وصميم ميدانهم ، وليبتعد بذلك عما درج عليه المسلمون من تقاليد في جدالهم مع المسيحيين ، وليعمد من جهة إلى الاستشهاد بفقرات من كتبهم تؤيد دعواه ، ومن جهة أخرى يأتى بما يناقضها لكي يثبت بطلان تأويلهم الحرفي للنصوص .

ثم يتابع الغزالي خصومه في استدلالهم العقلية التي يعتصمون بها لتبرير طريقتهم في فهم كتبهم ، ثم يستعرض المذاهب المسيحية المختلفة لإظهار تهاافتها وبطلانها . فاللهية المسيح هي عنده مما يتعذر إثباته لا بطريق الوحي ولا بطريق العقل . ثم يختم بحثه أخيراً بنقاش مطول عن « كن فيكون » لمناسبة ما جاء في الآية القرآنية ١٧١ من سورة النساء : « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » . فيفسر معنى « كلمة » هنا بأنها لا تفيد تلك الدلالة الشخصية التي ينسبها إليها المسيحيون .

وإذا كان علينا أن نصف هذا النقاش فإننا نقول إنه ينم عن صدق الغزالي وإخلاصه ، وليس هذا بالجديد فيما يكتبه الغزالي أو يصدر عنه . فهو يحكى لنا عن نفسه في كتابه المنقذ من الضلال (ص ٧٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م) الانتقادات التي وجهها إليه أصدقاؤه لأنه أورد بياناً دقيقاً للمذهب خصومه مما يؤدي إلى كسب أنصار له ، إذ قال : « فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً للتحقيق واستوفيت الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل الحق على مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقالوا : هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها . وهذا الإنكار من وجه حق » .

وهذا الإخلاص الجدير بالإعجاب نلمسه أيضاً في الرد الجميل الذى يحاول فيه الغزالى أن يستخرج من الأناجيل الحجج التى يرد بها على المسيحيين ، وذلك فى نطاق ما جاء فى القرآن الكريم . فعقيدة الصلب التى ينكرها يستند إليها فى الرد عليهم . ولنفس السبب يترك جانباً بعث المسيح الذى يعده المسيحيون من حججهم القوية فى الدفاع عن عقيدتهم ، وكذلك معجزاته ومنها إحياءه الموتى . والمبدأ الذى يسترشد به الغزالى فى تفسيره هو أيضاً مما يتفق والعقيدة الإسلامية . فهو يتشدد فى تنزيه البارى عز وجل ، ويستبشع أى خلط أو امتزاج بين اللاهوت والذاتوت . وهذه هى حجته الدينية . أما إمكان وقوع التجسد الإلهى فيعده منذ البداية أمراً منكراً ، ويؤكد بطلانه من وجهة النظر العقلية بسبب آهات الفروض التى يقول بها المسيحيون . وحجته تدور على أمرين : الاستحالة اللاهوتية والاستحالة الفلسفية . وتنحصر براعته فى استخراج الأدلة من كتابات المسيحيين المقدسة والعمل على شرحها شرحاً دقيقاً متأسكاً .

ولم يكن الغزالى أول من استخدم هذا التفسير الدقيق للعقائد المسيحية . ففي بداية عهد المسيحية الأولى سلك هذا النهج سلسوس^(١)

(١) سلسوس فيلسوف أفلاطونى عاش فى روما فى القرن الثانى بعد الميلاد من مؤلفاته : « الكلمة الحقيقية » وتمتد أول رسالة هامة فى العلم فى المسيحية . وقد رد عليها أوريجين . (ع) .

Celsus ، وفرفوروريوس^(١) Porphyro ، وتلاهما آريوس^(٢) Arius متبعاً طريقته الخاصة ولكن وجهة نظر الغزالي تعد وجهة مبتكرة كما أنها إسلامية خالصة ، إذ هي نهج من يؤمن بالله ووحيه وكتبه المنزلة ، ويؤول ما يتعلق منها بالمسيحية تأويلاً مجازياً .

[وهذا التأويل العقلي يستمد الغزالي من تنزيه الله سبحانه ، فهو تعالى ليس كمثل شئ ، وهو ليس في مكان ، وهو في كل مكان . وفي هذا من الخصائص الإسلامية ما يبطل الأسرار المسيحية في جملتها أما ما قد يتبقى منها فإنه يخضعه لحكم العقل . وبفضل هذا النهج يعمد الغزالي وهو المصلح الديني العظيم إلى إحياء الإيمان عن طريق الاتصال بالحقائق الروحية ، ويريد في الوقت نفسه أن يتخذ من العقل ضابطاً كما يأخذ على عاتقه منازلة العقليين في صميم مجالهم .]

(١) فرفوروريوس (٢٣٢ م - ٣٠٤ م) أحد فلاسفة الأفلاطونية الحديثة ، درس على كاسيوس اونجنزيوس وأخذ من أفلاطون ، وحاضر في الفلاسفة في روما وشن هجوماً عنيفاً على المسيحية في كتابه الرد على المسيحية *Adversus Christianos* ويقع في خمسة عشر جزءاً لم تصان منها سوى نصف يسيرة تتناول سيرة أفلاطون وشروح على أرسطو وغيرها . (ع) .

(٢) آريوس (٢٥٦ م - ٣٣٦ م) أحد تلامذة كنيسة الإسكندرية من أنبياء إحدى الفرق المسيحية المعروفة بالآريوسية ويقول آريوس بأن الله تعالى بائن من خلقه أي أنه ينكر اتحاد الثالوث ويذهب إلى أن الكرامة خرجت من العدم وأنها أقل من الأب وأن المسيح حائز لصفات الكمال ولكنه ينكر إلهيته . وحكم مجمع نيقية بزيغه في سنة ٣٢٥ م ولكن بعض أباطرة الدولة البيزنطية أيد مذهب بيد أنه تقرر الحكم بزيغه في مجمع القسطنطينية في سنة ٣٨١ م . انظر مادة *Arianism* و *دوروة الدين واللاهوت* ١ من ٧٧٥ : ٧٨٦ . (ع) .

ويبدو الغزالي في هذا الصدد أنه بديكرت^(١) أشبه منه ببسكال^(٢) .
وإذا صح أنه أنقذ الإسلام من جناف التشقيقات الفقهية التي غلبت
عليه فقد حقق له من الأمن والطمأنينة ما عاقه عن استغلال موارده
الروحية^(٣) .

ومع ذلك فلم يتيسر للغزالي أن يتجنب المصاعب التي أثارها
موقفه . فهناك من فقرات الإنجيل ما يثير من الإشكالات التي يتعذر
تفسيرها . منها : « الكلمة صارت جسدا » ويبدو لنا إخلاص
الغزالي في نقده للمذاهب المختلفة التي تتقسم المسيحية ، فهو يعرضها
ويرد عليها بما يحضرها من اعتراضات . بيد أن المصطلحات الجارية
في عصره كانت غاية في غموضها واستغلاقها ، وليس هناك ما هو
أدل على ذلك من المنازعات بين الفرق المسيحية . ونظرية الملكيين
وصلت إلى الغزالي مشوهة بسبب خطأ أحد النساخ . فأساس مبدأ
الاتحاد الأقنومي ومبدأ الاتصال المترتب عليه ينسب إلى المسيح

(١) رينية ديكرت (١٥٩٦ م - ١٦٥٠ م) فيلسوف ورياضي فرنسي من دعاة الفلسفة
الحديثة والعلم التجريبي يقول بأن من يشك يفكر ومن يفكر فهو موجود والنظام الديكرتي أدخل
اليقين الرياضي في القضايا الميتافيزيقية وأبطل دقائق المدرسين من أشهر مؤلفاته مقال عن
المنهج . (ع) .

(٢) بليز باسكال (١٦٢٣ م - ١٦٦٢ م) عالم وفيلسوف فرنسي أشهر مؤلفاته كتابه
« أفكار » طبع بعد وفاته . دافع فيه عن المسيحية ومذهبه في الشك لا يمتد إلا إلى العقل الذي
لا يستعين بمقتضيات الوحي ، ويشير فيه إلى متناقضات الطبيعة البشرية وهي مشكلة عجزت
الفلسفة عن حلها وليس من سبيل إلى تفسيرها بغير الدين . أنظر مادة باسكال في موسوعة الدين
والأخلاق ٩ ص ٦٥٢ : ٦٥٨ (ع) .

(٣) الأب شدياق يعبر هنا عن وجهة نظره ويبدو أنه ليس ملماً بالثقافة الصوفية في الإسلام
التي تدل على مال للإسلام من موارد روحية زاهرة . (ع) .

اتحاد الناسوت باللاهوت . وهذا يفسر فحوى المناقشات التي استرسل فيها الغزالي .

وهذا في جملته يوضح لنا أنَّ الغزالي لم يتعمق في فهم المشكلة المسيحية وأنه اقتصر في رده على بيان المنازعات المذهبية بين المسيحيين وعنده أن عيسى عليه السلام ليس سوى نبي من الأنبياء خلقه الله تعالى بكلمة « كن » ، شأنه في ذلك شأن آدم عليه السلام ، وبعثه الله برسالاته . أما القول بالاتحاد فيفسره الغزالي تفسيراً معنوياً وليس جسمانياً . وهو يسبق بذلك السوسينيون^(١) .

لقد كان الغزالي ، كما سبق لنا القول صادق اللهجة في موضوعه الذي تناوله في عجلة ، ولكنه مع ذلك يحمل طابع بصيرته النافذة . وهذه الرسالة الصغيرة على ما بها من هنات تكشف عن ناحية كانت مجهولة من فكر الغزالي ، كما تزودنا بمعلومات هامة عن التاريخ الديني لمصر في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) .

وأخيراً نرى أن رسالة الرد الجميل تمثل حلقة كانت غير معروفة في تاريخ الفكر الإسلامي في العصر الوسيط كما يمثلها حجة

(١) ظهر السوسينيون في أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي وقالوا بوحدة الثالوث . أنظر بياناً عن مذهبهم في مادة السوسينية Socinianism التي كتبها و. م. كلو W. M. Clow في موسوعة الدين والأخلاق لإدنبرة سنة ١٩٢٠ م المجلد الحادي عشر ص ٦٥٠ : ٦٥٤ (ع) .

الإسلام ، وفيما خَطَّه الغزالي من صفحات معينة من رسالته « مشكاة الأنوار » عند بحثه « روح الأمر » « والمُطَاع » لم يجد نقطة البداية في بحثه ، كما صنع هنا في تناوله لنظرية « الكلمة » .

وسنحاول في هذه المقدمة أن نبحث على حدة بعض المشكلات التي تثيرها دراسة هذه الرسالة .

الباب الثاني

الجدل

الفصل الأول

حجة التقليد

إن أكبر نقد يوجهه الغزالي إلى المسيحيين هو أنهم يتبعون التقليد دون بصيرة ، فهم يؤمنون دون أن يفقهوا ما يؤمنون به ، فلا يدينون إلا بما دان به آباؤهم . وهؤلاء المسيحيون عنده فريقان : فريق بجهل علم المنطق وينأى عن النظر العقلى ولا يجد آية غضاضة في التسليم بالمتناقضات ، وهؤلاء ليس إلى إقناعهم من سبيل . وهناك فريق آخر من المتعلمين ، (لم يستفيدوا من علمهم) لأن تقديسهم البالغ لما درجوا عليه يعوقهم عن بحث معتقداتهم عن كُتُب والنظر فيما تتضمنه هذه المعتقدات من تألية المسيح إذ يعتصمون بالتقليد ويأخذون برأى الفيلسوف (أرسطو) مؤمنين بنظرياته عن اتحاد النفس بالبدن ، مبررين بذلك معتقدتهم .

وعن هذا الفريق الثانى يتكلم الغزالي ، ويرى أن كل نقاش معهم لا طائل تحته ما دام من المتعذر زحزحتهم عن استمساكهم بالتقليد . وقد ساق حجاجه فى الصفحات الأولى من رسالة الرد الجميل وحاول أن يثبت فيها أمرين فى وقت واحد : أولهما بطلان هذه العقيدة ، وثانيهما خطر التسليم بما قال به هذا الفيلسوف الذى أثرت عنه آراء كثيرة مناقضة للدين .

وهنا نلمس شيئاً طالما مَقَّتَه الغزالي وشَدَّد النكير عليه .
فالتقليد الأعمى كان قد أحدث آثاراً سيئة في الإسلام بل أدى إلى
انحلال الفكر الدينى . وقد أفسح هذا الموقف المجال لقيام الفرق
السرية التى كانت تستغل جهل العامة لنشر تعاليمها الباطنية . وقد
نهض الغزالي بمقاومة هذه الفرق التى غزت ديار المسلمين ، وكتب فى
بَحْض دعاواها عدداً من مؤلفاته . وهو فى هذه المؤلفات كما فى غيرها
من كتاباته يَشُن هجوماً عنيفاً على التقليد الذى يَعُدُّه أقوى العوامل
التي تودى إلى هذه الانحرافات .

ففى رَدِّه على الباطنية يوجه نقده إلى التقليد الأعمى الذى يشترطه
دعاتها فى أتباعها . فالباطنية يدْعُون إلى نبذ النظر لقبول تعاليمهم
المناقضة للعقل . جاء فى كتابه فضائح الباطنية (ص ٣٥ تحقيق
جولد تسيهر^(١)) : « مَنْ فارق حيز المقلدين وعرف أَنَّ فى التقليد
خطر الخطأ ، فصار لا يقتنع به ، فنحن ندعوه إلى النظر فى خلق
السموات والأرض ليعرف به الصانع ، وإلى التفكير فى معجزات النبى
صلى الله عليه وسلم ليعرف به صدقه . وأنتم تدعونه إلى تقليد الإمام
المعصوم وتكذبون نظر العقل وتزخرفونه » . ويقول فى موضع آخر
(ص ٢٦ تحقيق جولد تسيهر^(٢)) : « فيقلد أَشْيَاءَهُ دَعَاةَ المعصوم وهم
غير معصومين بل يجوز عليهم الخطأ والكذب . » .

(١) ص ١٢٩ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م لكتاب فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن
بلوى (ع) .

(٢) ص ٩٥ من طبعة القاهرة (ع) .

ويعود الغزالي إلى هذا الموضوع في كتابه المُستَصْفَى فيقول :
 « التقليد هو قبول قول بلا حُجَّة ، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لافي
 الأصول ولا في الفروع ، وذهب الحشوية^(١) والتعاليمية إلى أن طريق
 معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب ، وأن النظر والبحث حرام ،
 ويدل على بطلان مذهبه مسائل . . . » ويتابع الغزالي هذا النقد في
 كتابه إحياء علوم الدين حيث يقول : « الجاحد البليد الذي يأخذ
 علمه بالتقليد » . كما يتكلم عن شيطان التقليد في رسالته : « فيصل
 التفرقة بين الإسلام والزندقة » . ويقول في كتابه : ميزان العمل^(٢) :
 « معرفة الله لا تُنال إلا بأمرين : حرية العقل النظري المُحرَّرة له من
 رِق التقليد والوهم ، وحرية العقل العملي المُحرَّرة له من عبودية
 الجسم . فإذا تمَّ له هاتان الحریتان يصل إلى ما لا عين رأت ولا أذن
 سمعت ولا خطر على قلب بشر . . . فإن كان منتهى العلم بالله اعتقاد
 ما اعتقده المقلد المتكلم المتعلم بتحرير الدليل فما عندي أن هذا يعجز
 عنه عمر وعثمان وكافة الصحابة حتى كان قد فضلهم أبو بكر به . »

(١) يطلق الغزالي على الفقهاء الذين يَتَّقِدُونَ تقيداً أعمى بالفروع اسم : حشوية العلماء
 (الإحياء ص ١ ص ٣٩) . ويقول المرتضى الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم
 الدين (ص ٢ ص ٥٨) : إن الحشوية نسبة إلى الحشا أي الجانب والطرف ، سموا بذلك لقول
 الحسن البصري - وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً - ردوا هؤلاء
 إلى حشا الخاقعة أي جانبها .

والحشوية في تفسير القرطبي (ص ٤ ص ١٦٢) هم فرقة من المرجئة يقولون : حكم
 الأحاديث كلها واحد . فعندهم أن تارك النفل كتارك الفرض . كما تطلق الحشوية على المحدثين
 الذين يعتمدون ما يروى من الأحاديث دون نقد . وفي المنقذ من الضلال يسمى الغزالي جماعة
 إخوان الصفا حشوية الفلاسفة . انظر أيضاً مقدمة جولدسيهر لكتاب محمد بن تومرت ص ٦٥ :
 ٦٦ ، ومادة حشوية في الموسوعة الإسلامية القديمة (ع) .

(٢) ميزان العمل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ١٥٦ : ١٥٧ (ع) .

ويقول الغزالي في موضع آخر من كتابه ميزان العمل^(١) : « والمقادير الأعمى إذا تأمل أمور مواد الشرع يتراعى له أمور متناقضة ، وهى كذلك بالإضافة إلى مافهمه . ثم قد تجبن نفسه عن التأمل فيه لضعف عقله وخور طبعه ، فيتكاف الغفلة عنه خيفة أن ينكسر تقليده . وقد يتأماه فيدرك تناقضه ، فيتحير ويبطل يقينه ، ولو نظر بعين البصيرة لبطل التناقض ورأى كل شئ في موضعه . ومثاله مثال الأعمى الذى دخل داراً فعثر بالكوز والطشت وأثاث الدار . فقال : لِمَ وضعت هذا على الطريق ولا تردونها إلى محلها ؟ ف قيل له : إن كلاً في موضعه ولكن الخلل في البصر^(٢) . »

ويشوقنا أن نوازن هذه الفقرة بما جاء في فاتحة الرد الجميل عن موقف المسيحيين الذين لا يجزؤون على النظر في معتقداتهم خوفاً من العثر على ماتضمنه من المتناقضات . هذا ويختم الغزالي كتابه معيار العلم طالباً من قارئه إمعان النظر فيه وكذلك في كتابه ميزان العمل على ضوء العقل وليس بدافع التقليد . وهذه الفقرات التى استشهدنا بها تذكرنا بما جاء في الرد الجميل . غير أن الغزالي فى رسالته الأخيرة يهاجم بصفة خاصة آراء الفلاسفة التى يعتصم بها خصومه ، كما يتناول هذا الموضوع فى كتابه فضائح الباطنية حيث يقول : « فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطون وأرسطاطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل . وداعيه إلى

(١) ميزان العمل ص ١٤٦ : ١٤٧ . (ع) .

(٢) زاد الغزالي فى هذه الفقرة : « فهذا بيان نسبة العلم المستفاد من العقل » . (ع) .

ذلك التقايد وحب التشبه بالحكماء والتحيز إلى غمارهم ، والتميز
عن معتقد أنه في الذكاء والفضل دونهم .

ولكن الغزالي يزيد هذه الفكرة إيضاحاً في كتابه تهافت الفلاسفة .
فقد جاء فيه : « وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسفرراط
وبقراط وأفلاطون وأرسططاليس وأمثالهم ، وإطباب طوائف من
متبعيهم وخلانهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ، ودقة علومهم
الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية . واستبدادهم لفرط الذكاء
والفطنة باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم من
رزانة عقلهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل
الآديان والمثل ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة » .

ويضيف الغزالي بعد ذلك قوله : « من عظام حيل هؤلاء في
الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج قولهم إن هذه
العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية
ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات إلا بتقديم الرياضيات
والمنطقيات . فمن يقلدهم في كفرهم إن خطر نه إشكال على مذهبيهم
يُحسِن الظن بهم ويقول : لاشك في أن علومهم مشتملة على حله ،
وإنما يَعْسُر على دركه لأنني أَحْكِم المنطقيات ولم أُحْصِل الرياضيات » .

فالفيلسوف ونظرياته إنما هو العدو المبين ، وهو مصدر المقاومة .
وتتضح لنا صاة هذه الفقرات بما جاء في الرد الجميل ويوجه الغزالي
هجومه على الفلاسفة في موضع آخر من التهافت حيث يقول : «
ولامستند لكفرهم غير تقليد سماعي ألقى كتقليد اليهود والنصارى .
هذا ولدنيا بعد إيراد هذه الفقرات ما يحملنا على الاعتقاد بأن
الغزالي كان خصماً لدوداً لكل تقليد ، ولكنه مع نزعة العقلية ظل

معتصماً بعقيدته قوى الإيمان بها . وهذا أبرز مايتضح لنا من سمات
في كتابه : تهافت الفلاسفة ، حيث نجد المؤلف يستخدم ذكاءه
المتوقد ومالديه من قوة في الجدل لإثبات ضرورة الإيمان وصحة العقيدة
الإسلامية . ونلمس هذا أيضاً في كتابه فضائح الباطنية ، فإنه بعد
أن أنكر على خصومه بحجج منطقية مُحْكَمَة استنادهم إلى التقليد ،
يؤيد اتباعه للمذهب أهل السنة حيث يقول : « ونحن نقلد علماء
الشرع وهم دعاة محمد صلى الله عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة » .
ويقول في موضع آخر : « فإن قيل : فنراكم تميلون تارة إلى
الاتباع وتارة إلى النظر ، قلت : هكذا نعتقد ، ولكنه في حق
شخصين : فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فأخذوا الحق تقليداً
مُسْتَعْنُون عن النظر ، وكذا الكفار إذا تيسر لهم تصديق رسول الله
صلى الله عليه وسلم تقليداً كما كان يتيسر لأجلاف العرب ^(١) . ومن
يتشكك ويعرف غرر التقليد فلا بد له من معرفة صدقنا في قولنا :
لا إله إلا الله محمد رسول الله . ثم بعد هذا قدر على اتباع رسول الله
صلى الله عليه وسلم . وعلى ذلك فليس هناك مايزيد على ميل مشايخ
للعقيدة إذ أن المؤمن ليس بحاجة إلى مايدعم إيمانه بالبحث والنظر
فالتقاييد يكفيه ، يرجع فيه إلى سنة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ،
وإلى مارواه الصحابة ، وذلك فيما يتعلق بالحشر والنشر في الآخرة ،
وسنورد جانباً من هذه المرويات فيما بعد .

* * *

(١) تناول الفزالي هذا النوع من الإيمان التقليدى بالنسبة للعامة في رسالته : إلهام العوام
عن علم الكلام ، القاهرة سنة ١٣٥١ هـ (ع) .

نرى مما تقدم أن التقليد يشغل حيزاً كبيراً في جدل الغزالي . وقد توسع في هذا الصدد في كتابيه : تهافت الفلاسفة ، وفصائح الباطنية . وقد صدر جولد تسيهر نشرته للكتاب الأخير بدراسة ممتعة عن التقليد^(١) اقتبسنا منها نقاطاً عديدة أوردناها في هذه المقدمة . وعلينا أن نلقى نظرة على فكرة التقليد عند الغزالي نُشير فيها إلى معاصريه ومن جاء بعده ممن أثاروا حملة شعواء على التقليد . ولنضف إلى ذلك أنهم جميعاً بما فيهم الغزالي كانوا يستندون في ردودهم إلى حجج مستمدة من أقوال خصومهم لحمل الأخيرين على انتهاج مذهب أهل السنة .

ولنبداً بالإشارة إلى ابن حزم القرطبي (٣٨٤ هـ - ٤٥٦ هـ) الذي كان سابقاً قليلاً على عصر الغزالي . فقد جاء في كتابه : الفصل في الملل والنحل (ح ٤ ص ٣٦) : « نعم إن التقليد لا يحل البتة وإنما التقليد أخذ المرء قول مَنْ دون رسول الله ممن لم يأمرنا الله باتباعه قط ولا يأخذ قوله . بل حَرَّم ذلك علينا ونهانا عنه » .

وهناك مصلح ديني آخر وهو الفقيه الحراني الكبير ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) الذي نهض بنضال مماثل ضد قوى الخمود في التقليد الأعمى (راجع مجموع الرسائل الكبرى ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ح ٢ ص ٣٤٧ : ٣٥٠)^(٢) كما عقد ابن عبد البر النمرى (المتوفى

(١) هذا في نشرة جولد تسيهر الجزئية لكتاب فصائح الباطنية التي طبعت في ليدن سنة ١٩١٦ م . وانظر أيضاً في هذا الموضوع مادة تقليد في الموسوعة الإسلامية القديمة . (ع) .

(٢) هذا في الرسالة السادسة عشرة من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (ح ٢ ص ٣٤٦ : ٣٥٣) وهي جواب لسؤال سئل فيه ابن تيمية في رجل حنفي صلى بجماعة ورفع يديه في كل تكبيرة فأنكر عليه فقيه الجماعة وقال له إن هذا لا يجوز في مذهبك وأنت مبتدع فيه . فهل ما فعله نقص في صلاته مخالف للسنة والإمامة أم لا ؟

سنة ٤٦٣ هـ) فصلاً تحت عنوان : « فساد التقليد » في كتابه :

== وفي فتوى ابن تيمية ما يوضح رأيه في التقليد . فقد جاء فيها بأن الرفع المنازع فيه ليس من نواقض الصلاة بل يجوز أن يصلى بلا رفع ، وإذا رفع كان أفضل وإن كان الرجل متبعاً لأبي حنيفة أو غيره ورأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه كان قد أحسن في ذلك ولم يقدح في عدالته ودينه . بل هذا أولى بالحق وأحب إلى الله ورسوله . فن يتعصب لواحد معين غير النبي صلى الله عليه وسلم . . . ويرى أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه كان جاهلاً ضالاً . . . بل غاية ما يقال له إنه يسوغ أو ينبغي أو يجب على العالم أن يقتل واحداً بعينه . وأما أن يقول قائل إنه يجب على العامة تقليد فلان أو فلان فهذا لا يقوله مسلم . ومن كان موالياً للأئمة محباً لهم يقتل واحداً منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة فهو محسن في ذلك وهذا أحسن حالا من غيره .

ولا يقال لمثل هذا مذهب على وجه الذم . وإنما المذهب المذموم الذي لا يكون مع المؤمنين ولا مع الكافرين . . . وهذا أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني أتبع الناس لأبي حنيفة وأهلهم بقوله . وهما خالفاه في مسائل لا تكاد تحصى لما تبين لهما من السنة والحجة ماوجب عليهما اتباعه وهما مع ذلك يعظمان إمامهما . بل أبو حنيفة وغيره من الأئمة يقول القول ثم تبين له الحجة في خلافه فيقول بها ولا يقال له مذهب . فان الإنسان لا يزال يطلب العلم والإيمان . فاذا تبين له من العلم ما كان خافياً عليه أتبعه وليس هذا بمذهب ، بل هذا مهتد زاده الله هدى . . . والواجب على كل مؤمن موالة المؤمنين وأن يقصد الحق ويتبعه ويقيمه حيث يجده . . .

ثم أضاف ابن تيمية أن من أسباب تسليط الله التتار على بلاد الشرق كثرة التفرق والفتن بين المذاهب وغيرها ، حتى نجد المنتسب إلى أحدها يتعصب لمذهبه على المذاهب الأخرى حتى يخرج من الدين . . . فالاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين والفرع المتنازع فيه من فروع الحقيقة فكيف يقدح في الأصل . . . وبجمهور المتبعين لا يعرفون من الكتاب والسنة إلا ما شاء الله . بل يتمسكون بأحاديث ضعيفة أو آراء فاسدة أو حكايات عن بعض العلماء قد تكون صدقاً وقد تكون كذباً . وإن كانت صدقاً فليس صاحبها بمعصوم . . .

ولمناسبة إشارة الأب شدياق إلى رأى ابن تيمية في التقليد نشر هنا إلى موقفه من الغزالي . لقد استعان ابن تيمية في الرد على آراء الغزالي بكتابات أبي إسحق المرغيناني وأبي الوفا بن عقيل والمازرى والطرطوشى وابن رشد . وهذه الانتقادات أوردها أبو عمرو بن الصلاح في كتابه طبقات الشافعية . ومع ذلك فان الأستاذ هنرى لاوست في كتابه القيم : بحث في الآراء الاجتماعية والسياسية لابن تيمية (طبع المعهد الفرنسى للأثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٣٩ م ص ٨٣ : ٨٤) أوضح أثر الغزالي في ابن تيمية بقوله : « إن ابن تيمية على انتقاداته الجديدة للغزالي كان يعرف مؤلفاته التى يدين لها بالكثير فهو يستشهد بأحياء علوم الدين وكيمياء السعادة والتفرقة والمستظهرى والمقاصد والمستصنى . فمن طريق الغزالي عرف ابن تيمية مقالات الفرق —

« جامع بيان العلم وفضله^(١) » . جاء فيه : « لافرق بين بهيمة تتباد وإنسان يقلد^(٢) » .

= والفلسفة كما استخدم طريقته في الجدل. بيد أن هذا الأثر يبدو أكثر عمقاً في منطق الغزالي الذي يمت بصلة إلى ابن سينا وأرسطو. وقد حوره ابن تيمية في مواضع معينة مما يسطه من آراءه . (ع) .

(١) تكملة عنوان كتاب النمرى : وما ينبغي في روايته وحمله (ع) .

(٢) أورد النمرى في الجزء الثاني من كتابه جامع بيان العلم (طبعة منير بالقاهرة وهي طبعة غير مؤرخة) أحاديث وآثاراً صنفها تحت العناوين التالية : باب فساد التقليد ونفيه والفرق بينه وبين الاتباع ص ١٠٩ ، ذم التقليد وقبحه ص ١١١ ، حجج المقلدين ورددها ص ١١٧ ، الفرق بين التقليد والاتباع . والعبارة التي ساقها الأب شدياق (ص ٢٤ ص ١١٤) هي من كلام عبيد الله ابن المعتز وتامه : « لافرق بين بهيمة تقاد وإنسان يقلد ، وهذا كله لغير العامة فإن العامة لا يد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها لأنها لاتتبن موقع الحجة ولاتصل بعدم الفهم إلى علم ذلك ، لأن العلم درجات لاسيبل منها إلى أهلاها إلا بنيل أسفلها . وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجة والله أعلم . »

ثم أضاف النمرى قائلا (ص ١١٥) : « لم يختلف العلماء (في) أن العامة لا يجوز لها الفتيا وذلك لجهلها بالمعاني التي منها يجوز التحليل والتحريم والقول في العلم . » وختم ذلك بقوله : « وقد نظمت في التقليد وموضعه أبياتاً . . . لما علمت أن من الناس من يسرع إليه حفظ المنظوم ويتمتعز عليه المنثور وهي من قصيدة لـ :

يا سائل عن موضع التقليد خذ	هي الجواب بفهم لب حاضر
وأصغ إلى قولسى ودن بنصيحى	واحفظ على بوادرى ونوادرى
لافرق بين مقلد وبهيمية	تنقاد بين جنادل ودعائى
تباً لقاض أولفت لايرى	هلا ومعنى للمقال السائر
فاذا اقتديت فبالكتاب وسنة المبد	موث بالدين الحنيف الطاهر
ثم الصحابة عند عدمك سنة	فأولك أهل نهى وأهل بصائر
وكذلك إجماع الذين يلونهم	من تابعهم كابرأ عن كابر
إجماع أمتنا وقول نبينا	مثل النصوص لدى الكتاب الزاهر
وكذا المدينية حجة إن أجمعوا	متتابعين أوأثلا بأواخر
وإذا الخلاف أتى فدوئك فاجتهد	ومع الدليل فل بفهم وافر
وعلى الأصول فقس فروعك لاتقس	فرها بفرع كالجول الحائر
والشر مافيه فديتك أسوة	فانظر ولاتحفل بزلة ماهر (ع) —

وقال الصفدى (راجع بغية الوعاة للسيوطى ص ٢٥٣^(١)) : « التقليد هو من نقص العقول ودناءة الهمم » . ولنختم أخيراً بما ذكره ابن خلدون فى مقدمته^(٢) حيث قال : « ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال » . .

(١) ليس هذا من قول الصفدى فقد جاء فى ترجمة السيوطى فى البغية ص ٢٥٣ : لسعد بن محمد بن صبيح أبى عثمان الغسانى القيروانى النحوى أن الصفدى قال عنه بأنه أحد الأعلام وإنه كان إماماً متفناً وإنه كان يذم التقليد ويقول : هو من نقص العقول ودناءة الهمم . وعلى ذلك فالقائل هو الغسانى فيما نقله عنه الصفدى (ع) .

(٢) كتب هذا ابن خلدون فى مقدمته (ص ٢٠٢ ص ٦٩٢ تحقيق وانى - القاهرة سنة ١٩٦٦ م) فى فصل عقده تحت عنوان : « فصل فى اختلاف الأمة فى حكم هذا المنصب وشروطه » (ص ٢٠٨ ص ٦٨٨ : ٦٩٧) أى الشروط الواجب توافرها فى منصب الخلافة . (ع)

الفصل الثاني

مقارنة النفس بالبدن

أشرنا في الفصل السابق إلى أن نظرية النفس والبدن المستمدة من أرسطو كانت الدعامة التي أقيمت عليها حجة النقل . ولذا فإنها تستحق أن نبحثها في عجالة قصيرة .

لقد ناقشها الغزالي طويلاً في عدة مواضع من الرد الجميل في معرض الموازنة التي يقول بها المسيحيون عن اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح . وتدور حجة الغزالي في هذا الموضوع على نقطتين :

أولاً : إن اتحاداً كهذا بين اللاهوت والناسوت هو مما يتعارض مع العقل .

ثانياً : إن هذا الاتحاد على فرض إمكانه لا طائل تحته إذا ما استعان به المسيحيون لتقرير إلهية المسيح ، فهو لا يمكن تصوره لأنه يتعذر تفسيره سواء عن طريق القياس أم المقارنة ، إذ ليس هناك عنصر مشترك بين اللاهوت والناسوت . ومحاولة تفسير هذا الاتحاد هو أشبه بتفسير الغامض بما هو أشد غموضاً واستغلاقاً (أو بما يسمى) :

Obscurum per obscurius^(١) . وهذا الاتحاد لا غناء فيه لأنه لن يكون اتحاداً تنفعل به النفس الحساسة . ويرى الغزالي أن تدبير

(١) هذا ما يطلق عليه الغزالي في الرد الجميل عبارة : « قياس التعقيد » (ع) .

تعلق النفس بالبدن فيما يتعلق بناسوت عيسى إنما هو من الله ، وفيما يخرج عن هذا ليست هناك أية خصوصية لعيسى لتقرير إلهيته .

وتعلق النفس بالبدن طالما استخدمه أحبار المسيحية لتفسير العلاقة الأَقْنُومِيَّة الوثقَى والاتحاد الذى نَجَم عنها فى المسيح . وكثيراً ما استخدمها القديس كيرلس السكندرى ، كما استخدمت فيما يعرف باسم « رمز إثناسيوس » . وترجع الوثيقة الخاصة بذلك إلى القرن الخامس الميلادى . وتعد هذه المقارنة أقلها نقصاً لأنها تعطى فكرة عن سر الاتحاد اللاهوتى فى المسيح على شرط أن يكون ذلك مقيداً بقيود معينة أى بإثبات الترتيب فى المقارنة . والسبب فى نقص هذه المقارنة هو أن الكلمة فى مذهب الاتحاد الأَقْنُومى تقوم بدور « الشكل » المادى حيال ناسوت المسيح ، فهى تبقى مستقلة تماماً . والنفس باعتبارها شكلاً للبدن إنما هى على العكس من ذلك مرتبطة به .

وهذا هو ما أغفلته الفِرَق المسيحية المارقة منذ اللحظة الأولى . والنظرية المسيحية التى واجهها الغزالى فيما بعد ، هى تلك التى تقول بأن الله تعالى علم بالآلام عن طريق اتحاده بناسوت المسيح . وقد كانت هذه النظرية فى عصر الغزالى أحد أشكال الأوتِيخِيَّة الجافية ^(١) المُسمَّاة

(١) أنظر مادة أوتِيخُوس Eutychés فى معجم اللاهوت الكاثوليكي م ٥ عود ١٦٠٧ ومادة Monophysites فى م ١٠ عود ٢٢٣٧ (ونزيد على ما ذكره الأب شدياق : بأن الأوتِيخِيَّة فرقة مسيحية أنشأها أوتِيخُوس الإغريق الذى توفى بعد سنة ٤٥٤ م وكان قد اعتنق مذهب النساطرة ولكنه ارتد عنه ودعا إلى المذهب المناقض له الذى يقول إنه بعد التجسد لم يبق فى عيسى سوى الطبيعة الإلهية . ومذهب الأوتِيخِيَّة حكم بزيعة مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . انظر أيضاً مادة Eutychites فى موسوعة الدين والأخلاق م ٥ ص ٥٧٠ : ٥٧١ - ع) .

بالثيوباشية^(١) *Théoposchitisme* المستمدة من الأبولونييرية^(٢) والآريوسية

ويقول أبولينير : علينا أن نُمَيِّز بين عدة نفوس في الطبيعة الناسوتية . ففي المسيح حُلُّ اللاهوت محل النفس العليا . بيد أن آريوس يقول بأن المسيح مكون من نصف إله ونصف إنسان ، وناسوته هو بَدَنُ بلانفس ، والكلمة إنما جاءت لإنقوم بدور النفس .

هذا ومن المُسَلَّم به أن الغزالي لم يدخل في دقائق هذه النظريات ، ولكنه لم يكن ليجهلها ، وخاصة في الإسكندرية التي كانت تعج بالنحل المارقة . ولدينا دليل على إلمامه بها في كتابه فضائح الباطنية (ص ١١٠ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م) ، حيث يقول : «... مذهب النصراني في اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى سمَّاه بعضهم إلهًا وبعضهم ابن الإله ، وبعضهم قالوا هو نصف الإله واتفقوا على أنه لما قُتِل إنما قُتِل منه الناسوت دون اللاهوت » .

(١) الثيوباشية أى المزج بين طبيعتي اللاهوت والناسوت . (ع) .

(٢) نسبة إلى أبو لينير أو أبو لونيوس منشئ فرقة مسيحية تدعى الأبولونييرية توفي سنة ٣٩٠ م ومذهبه يعد حلقة تصل بين الآريوسية والنسطورية . وقد بدأ أبو لونيير بالدفاع عن الهوميوسيانية *Homoiousianism* التي تقول بأن مادة الأب ماثلة لمادة الابن ولكنها ليست نفس المادة بالذات . ولكن ظهر التساؤل : كيف تتحد الكلمة مع الطبيعة انبشرية ؟ وحول هذا السؤال ثارت المنازعات بين النساطرة والمونوفيسيين أى القائلين بالطبيعة الواحدة . وقد عمل أبولينير على صون وحدة المسيح على حساب طبيعته البشرية . وفي هذا يتجلى زيغ عن جماعة المسيحيين . وهذه المقالة كان سابقاً على أو تيجوس . وكان متيقناً من أن الرب صار إنساناً في المسيح . كما كان متيقناً من أن الطبيعة الإلهية بأسرها لا يمكن دماجها في الطبيعة الإنسانية . وهذه هي الحجج التي أدلى بها القائلون بالطبيعة الواحدة فالطبيعتان لابد أن يظلا منفصلتين . انظر مادة *Apollinarism* في موسوعة الدين والأخلاق م ٦٠٦ : ٦٠٨ (ع) .

ويقارب هذا ماجاء في ميزان العمل للغزالي (ص ٣٠ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ) حيث يقول : « والأدب يقتضى قبض عَنان البيان في هذا المقام ، فقد انتهى الأمر بطائفة إلى أن ادعوا اتحاداً وراء القرب ، فقال بعضهم : سبحاني ما أعظم شأني . وقال آخر : أنا الحق ، وعبر آخر بالحلول ، وعبر النصارى باتحاد اللاهوت والناسوت حتى قالوا في عيسى صلوات الله عليه إنه نصف الله ، تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً » .

وقد كثر استخدام المونوفيسيين القائلين بالطبيعة الواحدة لفكرة البدن والنفس ، ونجد أصداء لها في كتابات أبي البركات بن كبر ، وابن العسال . وقد كتب الأخير في قطعة نشرها الأب سباط في مجموعة عشرين رسالة ص ١١٦ قال فيها : « وتأنس الابن هو اتحادة بالإنسانية . . . كاتحاد نفس الإنسان ببدنه » . وسار على منواله أبو البركات بن كبر في موسوعته الشهيرة : « مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة » . ولكنه عني باستبعاد أي خلط في هذا الموضوع قد يطرأ على ذهن القارئ . بيد أن كثيراً من الكتاب المسيحيين لم يأنهوا بهذه التحفظات فانخدع القراء بحقيقة تفكيرهم ، وأمكن تشبيههم بالأوتريكيين الذين تحدثنا عنهم آنفاً . ولذا فنحن أقدر على فهم تجنب الغزالي لهذه الصعوبة في رسالته .

الفصل الثالث

دراسة النصوص الإنجيلية

ذكرنا أن الغزالي أخذ على عاتقه في رسالة الرد الجميل إنكار إلهية عيسى بناءً على ما جاء في الإنجيل نفسه ، واستند في تأييد قوله على ستة نصوص من إنجيل يوحنا باستثناء نص آخر في إنجيل مرقس . وفي ثلاثة من هذه النصوص الستة استبعد المعنى الحرفي في حديث المسيح عن اتحادهِ بالله . واستند على الثلاثة الباقية لإثبات إنسانيته الخالصة . وكاها من أقوال المسيح المأثورة عنه . وهامى الفقرات الثلاث التي استعان بها ليدلل على أن عيسى إنما كان يتحدث بصيغة المجاز عن اتحادهِ بالله .

١- إنجيل يوحنا إصحاح ١٠ عدد ٣٠ - ٣٦ : « أليس مكتوباً في ناموسكم أنى قلت : وإنكم آلهة . . . » إلخ .

٢- إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١١ : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك الذى أعطيتنى ليكونوا معك كما نحن » .

٣- إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١٧ - ٢٢ : « ليكونوا بآجمعهم واحداً كما أنك يآبَتِ حالٌ فى وأنا فىك ليكونوا أيضاً فىنا واحداً » .

ويتضح من هذه النصوص عند الغزالي أن اتحاد عيسى بالآب إنما يماثل مايتعلق بكل نبي من الأنبياء ، فهذه العبارات مجازية تدل على اتحاد معنوي . وهاهي ذى النصوص الدالة على إنسانية عيسى عند الغزالي :

١- إنجيل مرقس إصحاح ١٣ عدد ٣٢ : « فأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن إلا الآب وحده » .

٢- إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١ : ٣ : « وهذه حياة الأبدي . أن يعرفوك إنك الإله الحق وحدك والذي أرسلته يسوع المسيح » .
أي أن عيسى ماهو إلا رسول .

٣- إنجيل يوحنا إصحاح ٨ عدد ٣٩ : « إن من سمع كلامي وآمن بمن أرسلني وجبت له الحياة الدائمة » . أي أن المسيح صرّح بأن له مُرسلاً ، ومعلوم أن المرسل غير المرسل .

ويلاحظ أنه ليس هناك في هذه الأقوال نص خبري فكلها مأثورة عن المسيح . فهل علينا أن نجد فيها اتجاهاً إسلامياً لرجل ألف الوحي القرآن ؟ نحن لانجسر على الإجابة على هذا السؤال قبل أن نلقى الضوء على نوع الججاج الذي نراه هنا . فالغزالي لا يتردد دائماً في الاستناد على هذا النص أو ذاك من العهد القديم أو الجديد ، كما يستند على تصريحات رسول من الرسل . ولكن يبدو أن هذا ليس له من الوزن في نظره ما يماثل النصوص ذات الطابع الشخصي . وحجة الغزالي في هذا الصدد تستند على أقوال من يجادلهم

Argumentum ad hominem

وأظهر مانراه في هذا النرع من الآراء شجرة التين غير المثمرة التي وردت في إنجيل مرقس إصحاح ١١ عدد ١٢ : « وفي الغد خرجوا من بيت عنيا فجاء ونظر إلى شجرة تين من بعيد وعليها ورق فجاء ليطلب فيها ثمرة فلما جاءها لم يجد عليها شيئاً إلا ورقاً فقط لأنه لم يكن في زمن التين » . ويستند الغزالي على هذا الخبر للتدليل على إنسانية عيسى . ومع ذلك فإن الغزالي لا يدرجه في نسق النصوص التي أوردها .

ويمكن أن نقول بوجه عام إن حجاج الغزالي الذي يسوقه بهراة ظل إسلامياً في جوهره . وإذا كان يتلاقى هنا أو هناك مع الحجج السابقة مسيحية كانت أو وثنية^(١) مما يتعلق بهذا الموضوع فإنه لا يستعير شيئاً منها . ويبدو منهجه في هذا الجدل أصيلاً مبتكراً . ومن بين هذه النصوص التي أراقت قدراً كبيراً من العِداد قبل عهد الغزالي نشير إلى الحجة الرابعة الدالة على الجهل بيوم الحساب . فقد ذكر لوبريتون Lebreton في كتابه : « تاريخ عقيدة التثليث في مجلدين - باريس سنة ١٩٣٠ م المجلد الأول نشأتها ص ٥٦٠ وما بعدها » المنازعات التي دارت حول هذا الموضوع . بيد أن رسالة الرد الجميل تضيف إلى هذه المسألة حلقة جديدة . فقد أورد الغزالي في هذا الصدد تأويلاً مسيحياً حاول أن يحل به هذه المشكلة وذلك بنسبة الجهل بيوم الحساب إلى الابن والملائكة مشتركين في ذلك مع الساعة ويوم الحساب . وعلى ذلك يكون المعنى : الساعة والابن

(١) المقصود بالحجج الوثنية آراء الفلاسفة الإغريق التي تتعارض مع المسيحية .

والملائكة لا يعرفون شيئاً عنها . ولم يتيسر لنا أن نجد أثراً لهذا التأويل في مجادلات الفرق المسيحية ولا بد أنه خاص بمسيحي مصر .

ولنذكر أيضاً نقلاً لم يكمل في النص السادس من إنجيل يوحنا إصحاح ١٥ عدد ١ : « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غُصْن فيّ » . ولم يورد الغزالي بقيته في عدد ٢ : « وكل غُصْن فيّ لا يأتى بشمٍ ينزعه » . ولم يذكر الغزالي هذه التكملة ، وهذا يدل على اتصال غير مباشر بالنص أو على الأقل على أنه قرأه قراءة عابرة . ولكنى يدعم تفسيره لهذه النصوص الستة حاول أن يقطع خط الرجعة على خصمه بإثبات بطلان النظريات الفلسفية التي يستعين بها المسيحيون للدفاع عن مذهبهم في اتحاد اللاهوت بالناسوت . فإذا ماتم له ذلك عاد من جديد إلى الكتاب المقدس لبحث الفقرات التي يستند إليها المسيحيون لتأييد عقيدتهم ، وأظهرها ماجاء في مقدمة إنجيل يوحنا التي ناقشها الغزالي طويلاً في الرد الجميل ، وقد قسمها إلى ثلاث قطع مستقلة بانياً فحوى حججه على إنكار الموضوع وماهية ضمير المتكلم التي وردت في مواضع مختلفة من الفقرة .

فالقطة الأولى تتضمن شهادة المعمدان التي يقول فيها بالتثليث ويرى الغزالي أنها لاصلة لها بالمسيح ، والثانية تتعلق بالعبرة : « والكلمة صنعت جسداً » Etverbam caro factum est بيد أن النص يشير إلى النور الذي هو الذات الإلهية كما يقول الغزالي ، ولاتشير عنده إلى تجسد اللاهوت . والثالثة تبدأ بالنص : « والكلمة صنعت جسداً » . ويقول الغزالي بأن العبارة لم تترجم بدقة وأورد

الترجمة القبطية لعبارة : « صارت جسداً » *Fecit carnem* وليعن « صنعت جسداً » *Factum est* ، وذهب إلى وجوب فهمها مجازياً . فلفظ الكلمة لا يؤخذ هنا بنفس المعنى الذى يدل عليه فى بداية إنجيل يوحنا ، فهى عنده لفظ عام ولا يدل هنا على معنى عاقل . ويثير الغزالي فيما يتعلق بهذه البداية أربع مسائل هامة تناول كلاً منها على حدة . وهى ١- تفسير كلمة نور فى الفقرة كلها .
٢- ترجمة العبارة : *Et verbum caro factum*

٣- معنى لفظ « كلمة » فى الفقرة كلها - ٤- مذهب التثليث . ومنهود إلى بحث هذه المسائل .

والنص الثانى فى إنجيل يوحنا لإصحاح ٨ عدد ٥٦ : « الحق الحق أقول لكم إنى قبل أن يكون إبراهيم » . وهذا عند الغزالي لايبنى سوى أنه سابق فى علم الله تعالى قبل أن يُخلَق إبراهيم . وليست هنالك للمسيح ميزة فى هذا الصدد .

والنص الثالث مأخوذ من العشاء الربانى فى إنجيل يوحنا ، لإصحاح ١٤ عدد ٨ : « من رآنى فقد رأى الأب » وهذا عند الغزالي يعنى أن عيسى رسول من عند الله تعالى الذى لا تدركه الأبصار . ولم يقتصر الغزالي على الفقرات التى أوردتها ، فقد ذكر كثيراً غيرها فى خلال حجاجه . وقد حاولنا أن نبين هنا الأهمية التى خص بها النصوص الستة فى دفاعه .

ولنذكر قبل ختام هذا الفصل التسمية التي أطلقها الغزالي على
« الرسل » في الرد الجميل ، فهو يسميهم هنا « تلامذة » . بينما
يسميهم في مواضع أخرى « الحواريين » . وهذا يدل على ما بذل من
جهد في استعمال المصطلحات المسيحية .

الفصل الرابع

منهج التفسير

عرّض الغزالي منهجه في التفسير قبل مناقشته لهذه النصوص .
ويتلخص ذلك في أصلين : أولهما أخذ النصوص على ظاهرها مادامت
موافقة للعقل ، فإذا ما خالفته تُردّ إلى المجاز ، ثانيهما التوفيق بين
النصوص المتناقضة والعمل على تأويلها تأويلاً عقلياً . وجملة القول
أن المقياس الوحيد هو العقل ، وهذا يتمسك الغزالي بعقيدته الإسلامية .
وهو إذا كان يأخذ بالنص الإنجيلي فإنه يثبت الإستحالة العقلية .
للإلهية عيسى ، وبهذه الطريقة حسم المشكلة . فتأويله مبنى على هذه
الفكرة المُسبَّقة . وينحصر الحل الذي أورده في أنه يفهم أقوال المسيح
فهماً مجازياً وأنه يأخذ بالمعنى الظاهري فيما يشير منها إلى إنسانيته .

بيد أن الغزالي تناول في موضع آخر مسائل التفسير . ومن الشائق
أن نوازن هنا بين ما يقوله في هذا الصدد ، وما ورد في الرد الجميل .
فهو مثلاً في ردّه على الباطنية يقول : « فوصف الجنة والنار لم يتفق
ذكره مرة واحدة أو مرتين ولا جرى بطريق كناية أو توسع وتجوز ،
بل بالفاظ صريحة لا يُتمارى فيها ولا يُستتراب ، وأن صاحب الشرع
أراد بها المفهوم من ظاهرها ، فالمصير إلى هذا تكذيب وليس بتأويل
فهو كفر » صريح لا يُتوقّف فيه أصلاً .

ونرى هنا أصلاً آخر يضاف إلى مقياس العقل وهو الأخذ بالمعنى
الظاهري للنص . ونجد توضيحاً لهذا المبدأ في الفقرة التالية (فضائح

الباطنية تحقيق جولد تسيهر ص ٤٨) : « ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق في باب الرد عليهم في مذهبهم بوجهين آخرين : أحدهما أن الألفاظ الواردة في الحشر والنشر والجنة والنار صريحة ، ولاتأويل لها ولا مَعْدَل عنها إلا تعطيلها وتكذيبها ، والألفاظ الواردة في مثل الاستواء والصورة وغيرها كنيات وتوسعات على اللسان تحتل التأويل في وصفه ، والآخر أن البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والنزول والحركة والتمكن من المكان ، وتدل على استحالتها دلالة لا يُتَمَارَى فيها . ودليل العقل لا يُحِيل وقوع ما وُعِد به من الجنة والنار في الدار الآخرة ، بل القدرة الأزلية محيطة بها مستولية عليها . وهي أمور ممكنة في نفسها ، ولا تتقاصر القدرة الأزلية عما له نعت الإمكان في ذاته . فكيف يشتبّه هذا بما ورد من صفات الله تعالى ؟ » .

ومنهج الغزالي في التأويل بعد تعديله على هذه الصورة يبدو في رده على الباطنية أكثر استكمالاً وموضوعية منه في رسالة الرد الجميل : بل هو أكثر وضوحاً في كتابه تهافت الفلاسفة حيث يقول : « إن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة . وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلييس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك يتقدّس عنه منصب النبوة » .

وقد ذكرنا آنفاً أن الغزالي لا يتردد في إثبات المعنى الظاهري للنصوص المتعلقة بالجنة والنار ، وأنه يلجأ إلى حجة التقليد التي ينكرها في مواضع أخرى من النصوص . وفيما يلي ما ذكره في هذا

الصدد في فضائح الباطنية (ص ٤٦ تحقيق جولد تسيهر) : « نعلم على القطع أنه لو صرَّح مُصرِّح بـإنكار الجنة والنار ، والحدور والقصور فيما بين الصحابة لبادروا إلى قتله واعتقدوا ذلك منه تكذيباً لله ورسوله . » وقد قال في موضع آخر يلي هذا : « نحن نعلم أنه لو صرح مـصرح فيما بين الصحابة بأن الله تعالى لا يحويه مكان ولا يحده زمان ولا يماس جسمًا ولا ينفصل عنه بمسافة مقدرة أو غير مقدرة . . . إلى غير ذلك من نفي صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد والتنزيه . ولو أنكر الحدور والقصور ، والأنهار والأشجار ، والزبانية والنار ، لعد ذلك من أنواع الكذب والإنكار . »

ونجد هذا مرة أخرى في كتاب تهافت الفلاسفة حيث يعارض الغزالي الأخذ بآراء الفلاسفة وتقليدهم . كما أنه في نفس الوقت يدعّم في براعة فائقة حجته في ضبط نطاق النظر العقلي . وعلمنا أن نضيف مع ذلك أن هذا المبدأ الثاني في التأويل الصحيح الذي يدعو إليه الغزالي في مؤلفاته الأخرى لا يخلو منه الرد الجميل خلواً تاماً . وسنتناول على حدة في الصفحات التالية هذه المسائل كما نبحث في عدد آخر مما يماثلها ، وهي تلك التي أثارها الغزالي في الرد الجميل بسبب منهجه في التأويل .

الفصل الخامس بعض المشكلات المتعلقة بالأسفار الدينية

(١) لغة الانجذاب الإلهي^(١) :

تَفَرَّدَ الغزالي بنسبة لغة الانجذاب الإلهي إلى عيسى عليه السلام .
وقد عَبَّرَ عنها بعض الصوفية^(٢) في الإسلام مثل الحلاج وأبو يزيد

(١) في الأصل Le Langage théopathique ومعنى كلمة théopathie هو عاطفة دينية ناشئة عن الاستغراق في التفكير في الإلهيات وقد ترجمناها بمهارة لغة الانجذاب الإلهي . (ع) .

(٢) من شعر الغزالي في هذا المعنى برواية أخرى غير تلك التي أوردها ابن الهادي في شذرات الذهب (٥ ص ١٣) ٤ :

تركت هوى ليلي وسعدى بمعزل وسرت إلى علياء أول منزل
ونادتنى الأكوام مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فأنزل
غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجده لغزلى ناسجاً فكسرت مغزلى

وقال الولي أبو مدين في هذا المعنى أيضاً فيما نقله عنه صاحب السنوسية الكبرى (المطبعة
الروحية بالقاهرة سنة ١٢٩٢ هـ ص ٩٧) :

فقل للذي ينهى عن الوجد أهله إذا اهتزت الأرواح شوقاً إلى اللقاء
أما تنظر الطير المفقص يافى ففرج بالتغريد ما بفؤاده
ويرقص في الأقفاص شوقاً إلى اللقاء وكذلك أرواح الحنين يافى
أتلزمها بالصبر وهى مشوقة فيها حادى العشاق قم واحد قائماً
وصن سرناء فى سكرنا عن حسودنا فإنا إذا طينا وطابت عقولنا
فلاتلم السكران فى حال سكره فقلتم السكران فى حال سكره
(ع) .

إذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا
ترقصت الأشباح يا جاهل المعنى
إذا ذكر الأوطان حن إلى المعنى
فتضطرب الأعضاء بالحس والمعنى
فتهتز أرباب العقول إذا غنى
تهزها الأشواق للعالم الأسنى
فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
وزمزم لنا باسم الجيب وروحنا
وإن أنكرت عينك شيئاً فسامحنا
وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فقد رفع التكليف فى سكرنا هنا

البسطامى ، ولكنه لا يتول بجواز ذلك بالنسبة إليهم . بيد أنه قد تملكتهم أحوال فأفصحوا بعبارات لم يتحفظوا في إيرادها . وقد قيل فيهم بأنهم سُكَارَى ومجالس السُّكْرِ تُطَوَّى ولا تُحَكَّى .

وقد عاد الغزالى إلى هذا الموضوع في رسالته مشكاة الأنوار (القاهرة سنة ١٩٣٤ م ص ١٢٢ : ١٢٣) تكلم فيها عن الحلاج والبسطامى ، مستخدماً نفس الألفاظ التى أوردها في الرد الجميل . يقول في مشكاة الأنوار : « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق ، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذوقاً وحالاً ، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم . فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبيحانى ما أعظم شأنى . وقال الآخر : ما فى الجبّة إلا الله . وكلام العشاق فى حال السكر يُطَوَّى ولا يُحَكَّى . فلما خف عنهم سُكْرُهُمْ ورُدُّوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بَدَنًا^(١)

(١) تمام هذه الفقرة فى مشكاة الأنوار : « فلا يبعد أن يفجأ الإنسان مرآة فينظر فيها . ولم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها فى المرأة هى صورة المرأة المتحدة بها . ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج . فاذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدسه استغرقه فقال : رقى الزجاج وراقت الخمر وتشابهنا فتشاكل الأمر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر =

وقد قام الأستاذ ماسينيون بدراسة لنصوص أخرى تتعلق بنظرية الحلول عند الغزالي نشرها في مجلة الدراسات الإسلامية (باريس الكراسة الرابعة ص ٥٣١ : ٥٣٣) نذكر منها فقرة في فضائح الباطنية^(١) وأخرى في المقصد الأسنى^(٢) .

= وفرق بين أن يقال الخمر قدح وبين أن يقال كأنه قدح . وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال : فناء بل فناء الفناء لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فئانه . فانه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً ، ولسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها .» (ع)

(١) الفقرة التي يشير إليها الأب شدياق والتي علق عليها ماسينيون تقع في ص ١٠٩ و ١١٠ من فضائح الباطنية (تحقيق بدوى) : وقد جاء فيها : « والحلول قد ذهب إليه طوائف كثيرة . وليس بطلان مذهب الحلولية ضرورياً . فكيف يكون ضرورياً وفيه من الخلاف المشهور مالا يكاد يخفى ، حتى مال إلى ذلك طائفة كبيرة من محققى الصوفية وجماعة من الفلاسفة . وإليه أشار الحسين بن منصور الحلاج الذي صلب ببغداد حيث كان يقول : أنا الحق أنا الحق . وكان يقرأ في وقت الصلب « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » . وإليه أشار أبو يزيد البسطامي بقوله : سبحانه سبحانه ما أعظم شأني . وقد سمعت أن شيخاً من مشايخ الصوفية تعقد عليه الخناصر ، ويشار إليه بالأصابع في متانة دين وغزارة علم ، حكى لى عن شيخه المرموق في الدين والورع أنه قال : ماتسمعه من أسماء الله الحسنى التي هي تسعة وتسعون كلها يصير وصفاً للصوفي السالك بطريقه إلى الله . وهو يعد من جملة السائرين إلى الله ، لامن زمرة الواصلين . وكيف ينكر هذا وهليه مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بنا سوت عيسى عليه السلام حتى سماه بعضهم إلهاً وبعضهم ابن الإله وبعضهم قالوا هو نصف إله . واتفقوا على أنه لما قتل إنما قتل منه الناسوت دون اللاهوت . كيف وقد تخيل جماعة من الروافض ذلك في على رضى الله عنه ، وزعموا أنه الإله . وكان ذلك في زمانه حتى أمر بأحراقهم بالنار . فلم يرجعوا وقالوا : بهذا يبين صدقنا في قولنا إنه الإله ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يعذب بالنار إلا ربها فهذا يبين أن بطلان هذا المذهب ليس بضرورى ، ولكنه ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلى .» (ع) .

(٢) الفقرة الأخرى التي توضح نظرية الغزالي في الحلول وردت في المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى (ص ٧٣ : ٧٥) :

«وأما القسم الرابع وهو الاتحاد فذلك أيضاً أظهر بطلاناً، لأن قول القائل: إن العبد صار هو =

(ب) مذكرة عن الترجمة القبطية لعبارة :

Et verbum caro factum est

نتناول بعد لغة الجذب المنسوبة لعيسى عليه السلام ، بداية إنجيل يوحنا وحديثه عن « الكلمة » التي حيرت الغزالي ، ولنتكلم

== الرب ، كلام متناقض في نفسه . بل ينبغي أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجري اللسان في حقه بأشكال هذه الخالات ويقول قولاً مطلقاً إن قول القائل إن شيئاً صار شيئاً آخر محال على الإطلاق لأننا نقول إذا عقل زيد وعمره وعمره ثم قيل إن زيداً صار عمرأً أو اتحد به ، فلا يخلو عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجوداً ، وعمره معدوماً ، أو بالعكس . ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة . فإن كانا موجودين ، فلم يصير أحدهما حين الآخر ، بل عين كل منهما موجود وإنما الغاية أن يتحد مكانهما ، وذلك لا يوجب الاتحاد . فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا يتباين محالها . ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة . ولا يكون قد اتحد البعض ببعض . وإن كانا معدومين فما اتحدا ، بل عدما ولعل الحادث شيء ثالث . وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً فلا اتحاد ، إذ لا يتحد موجود بمعدوم . فالاتحاد بين الشئيين مطلقاً محال . وهذا جار في الذوات الماثلة فضلاً عن المختلفة فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد ، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم . والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم . فأصل الاتحاد إذاً باطل . وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعبادة الصوفية والشعراء ، فانهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل استعارة كما يقول الشاعر : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . وذلك مؤول عند الشاعر ، فإنه لا يعني به أنه هو تحقيقاً ، بل كأنه هو ، فإنه مستغرق الهم به ، كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه ، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز .

وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد (البسطامي) حيث قال : انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو ، ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهما فلا يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوى الله تعالى فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وبجالة ، حتى صار مستغرقاً به ، يصير كأنه هو لا أنه هو ، تحقيقاً . وفرق بين قولنا كأنه هو ، وبين قولنا هو هو . لكن قد يعبر بقولنا هو هو ، عن قولنا كأنه هو . كما أن الشاعر تارة يقول كأنى من أهوى ، وتارة يقول أنا من أهوى .

وهذه مزلة قدم . فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتمييز له أحدهما عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته ، وقد تزين بما تلاذق فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو ، فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصراني ، حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام ، فقالوا هو الإله . بل غلط من ينظر إلى امرأة قد انطبع فيها صورة متلوثة فيظن أن تلك الصورة هي صورة المرأة ==

عن ثلاث فقرات من هذه البداية استوقفته . في أولها العبارة السابقة .
وقد ذكرنا فيما مضى المناسبة التي حملت الغزالي على الرجوع إلى ترجمتها
القيبطية لإبطال تأويل المسيحيين لها ودخض النتائج التاريخية والنقدية
التي استخلصوها منها .

ونحن مدينون بالبيان التالي لكل من الأستاذ مونيه ^{Munier}
أمين الجمعية الجغرافية المصرية بالقاهرة ، ونيافة الأب سيمون ^{Simon}
الأستاذ بمعهد الكتاب المقدس الفاتيكاني بروما . وإنا لشعبر لهما عن
جزيل شكرنا .

== وأن ذلك اللون لون المرأة. وهيئات بل المرأة في ذاتها لالون لها، وشأنها قبول صور الألوان
هل وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك هي صورة المرأة . حتى أن الصبي إذا
رأى إنساناً في المرأة ظن أن الإنسان في المرأة . فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن
الهيئات وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق، فإيحه يكون كالمتمجد به ، لا أنه
متحد به ، تحقيقاً ، ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما
فتارة يقول : لاخر ، وتارة يقول : لازجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال رق الزجاج وراقت
الخمر فتشابه فتشاكل الأمر - فكأنما خمر ولاقدح وكأنما قدح ولا خمر . وقول من قال منهم :
أنا الحق . فاما أن يكون معناه معنى قول الشاعر : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . وإما أن يكون
قد غلط في ذلك كما غلطت النصارى في ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت . وقول أبي يزيد إن صح
عنه : سبحان ما أعظم شأني . إما أن يكون ذلك جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى ،
كما لو سمع وهو يقول : لا إله إلا أنا فاعبدني ، لكان يحمل على الحكاية . وإما أن يكون قد
شاهد كما لاحظته من صفة القدس على ما ذكرنا في الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات .
وبالهمة عن الحظوظ والشبهات ، فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحان ، ورأى عظم شأنه بالإضافة
إلى شأن عموم الخلق ، فقال : ما أعظم شأني . وهو مع ذلك أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى
الخلق لانسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه . ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر
وغابة حال . فان الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال بوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة .
وحال السكر ربما لا يمتثل ذلك . فان تجاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد فذلك محال قطعاً .
فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالتحال ، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق لا الحق
يا الرجال .» (ع) .

من المعلوم أن هناك لهجتين رئيسيتين للغة القبطية تقتسمان مصر :
اللهجة البحيرية في مصر السفلى واللهجة الصعيدية في مصر العليا .
وقد تغلبت الأولى على الثانية تدريجاً في عصر الغزالي . والفقرة التي
استشهد بها الغزالي تتفق مع الحقائق التي ذكرناها . وقد أوردنا الغزالي
مكتوبة بأحرف عربية . ولا شك أن النص مكتوب باللهجة البحيرية .
وهناك خطأ في الكتابة العربية لكلمة : « وَهْ » في بداية هذه العبارة
وهي التي سقطت منها بسبب سهو الناسخ ، أو أن الغزالي لم يستمع
إليها جيداً . ونرى أن مناقشة الغزالي لهذه العبارة في الرد الجميل
تتناول صميم موضوعها . فهو يعرف أن كلمة « أَفَار » معناها الحرفي
« صنع » كما يعرف أيضاً أنها لاتعني معنى « صار » . ويحل الغزالي
هذا الإشكال عن طريق منهجه الرئيسي في التفسير ، فهو يأخذ من
المعنى ما هو أكثر اتفاقاً مع العقل .

ونعتقد أن الغزالي لم يكن على علم باللغة القبطية كما كان لا يعرف
الإغريقية حتى يتسنى له حل هذه المشكلة حلاً صحيحاً . وقد سبق
لنا القول بأن عدم إلمام الغزالي بالمصدر الإغريقي يُعد أمراً غريباً بالنسبة
لبصيرته النافذة ، مما يؤكد لنا أنه تعجّل في تأليف رسالة الرد الجميل .

واعترض الغزالي فيما يتعلق بهذا النص بحثه أبو الخير بن الطيّب
في الفصل الحادي عشر من رسالته التي ذكرناها آنفاً . وقد جاء فيها
« لفظة صار » تنضمّن معنيين : أحدهما يقتضى التغيير والاستحالة
كصار الحَصْرُ عِناً . والآخر يقتضى نسبة وإضافة كقولهم صار
الكاتب طبيباً . والنصارى يُعبرون عن قول الإنجيل المجيد : « والكلمة

حِصَار جَسَدًا « بالمعنى الثانى . وأما القول بأن صيغة « أَفَار » مشتركة بين « صار » و « صنع » . وأن إحداهما يصح حملها على الله تعالى ، والأخرى لا يصح حملها عليه البتة لما يدل عليه من الاستحالة ، وما يلزم ذلك من عظيم الشناعة ، قلت : الجواب أنه لو كان الإنجيل المجيد إنما كُتِبَ باللغة القبطية فقط لكان الأمر على ما ذُكِر . فإما وقد كُتِبَ أولاً فى أقاليم مختلفة وممالك مختلفة ، والجميع محمول على قولهم : « والكلمة صار جسداً » بما تقدم من التفسير ، فلا جناح عليهم فى استعمال اللفظ . فما وُضِعَ له . . . »

(ج) التثليث :

تناول الغزالي هذا الموضوع لمناسبة امفظ . « الكلمة » فى الجزء الأول من بداية إنجيل يوحنا . وهذه الفقرة لا تتعلق بـالإلهية عيسى ولكنها كما يقول تذكر الثالث . ويورد الغزالي ملخصاً له . فالجوهر الأوحد له ثلاث صفات ، الوجود أو الأب ، والعاقل أو الابن ، والمعقول أو الروح القدس . ثم يعود الغزالي إلى ذكرها فى نسق أكثر تشابهاً بقوله : العقل والعاقل والمعقول (انظر مجموعة عشرين رسالة تحقيق الأب سباط ص ١٧٦) . ونجد مثل هذا التشابه فى ألفاظ الثالث قبل عهد الغزالي عند يحيى بن عدى^(١) (راجع فهرست جراف

(١) هو يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا المنطقى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ ترجم له القفطى فى أخبار الحكماء (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٣٦ : ٢٣٨) وقال بأنه نزل بغداد وانتهت إليه رئاسة أهل المنطق فى زمانه ، قرأ على أبي بشر متى بن يونس ، وعلى أبي نصر الفارابى وعلى جماعة فى وقتهم وكان نصرانياً يعقوب النحلة وكان ملازماً للنسخ وروى عنه أنه قال : لقد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى وحملتها إلى ملوك الأطراف وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى ولمهذى بنفسي وأنا أكتب فى اليوم واليلة مائة ورقة أو أقل . وأورد القفطى ثبناً

لمخطوطات البطركية القبطية بالقاهرة) ويشير إلى هذه المصطلحات ابن سبعين الذى عاش لفترة من الوقت فى القاهرة والذى توفى (بمكة) فى سنة ٦٦٨ هـ ، وذلك فى كتابه : « بُدَّ العارف وعقيدة المحقق الكاشف وطريق السالك المُتَبَتِّل العاقف » . وقد تفضل علينا بهذا البيان الأب لاتور Lator الذى يقوم بتحقيق هذا الكتاب ونشره . ويبدو فيما ذهب إليه الأستاذ بول كراوس Paul kraus أننا نجد هنا اعتماداً على أرسطر الذى كان له أكبر الأثر على الفكر المسيحى العربى فى هذا العصر . « فالكلمة » هى الذات العامة أو العاقلة . وهذا فى نظر الغزالى لا علاقة له ببعيسى عليه السلام . ثم أضاف قائلاً : « وإذا صحت المعانى فلا مشاحة فى الألفاظ » . والعبارة الأخيرة ليست واضحة ولا نعرف إلّام تشير فى النص ؟ هل إلى التقسيم الذى ورد فيما يتعاق بالتثليث أو إلى التأويل الذى يليه ؟ ولكن يبدو لنا أنها قد تشير إلى هاتين المسألتين معاً إذ أن إحداهما تتضمن الأخرى .

== ضافياً بمؤلفاته وتتناول مباحث فى الفلسفة والإلهيات وترجم من السريانية إلى العربية كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو . روى عن يحيى بن عدى فى مقدمة أحد كتبه أنه قال : أخبرنى بعض إخوانى أن الوزير أبى الحسن على بن عيسى بن الجراح استحضر أبى مسلم محمد بن بحر الأصهبانى ليوافقه على مكان يتولاه من الأعمال فجرى بينهما خطاب اختلافهما يجب فيه الحكم . واتفقا على أن يرجعا فيه إلى من يوثق ببصيرته بأحكام الديوان من كتاب الحضرة . فذكر الوزير أبو الحسن ابن الجراح رجلاً من وجوه كتاب النصارى . فقال أبو مسلم : لأرضى به لأنه لا يحسن الحساب فقال الوزير منكرأ عليه : أقول فى فلان إنه لا يحسن الحساب ؟ قال : نعم لأن الواحد عنده ثلاثة والثلاثة واحد . فاستضحكه بذلك . انظر مقدمة جرجس فيلوثاوس عوض فى نشرته لرسالة يحيى بن عدى : تهذيب الأخلاق ص ٨ القاهرة سنة ١٩١٣ م . هذا وقد توفى يحيى ابن عدى فى سنة ٣٦٣ هـ وقال ابن العبرى فى كتابه تاريخ مختصر الدول (بيروت سنة ١٨٩٠ م ص ٢٩٧) إنه دفن فى بيعة لقطيعة بغداد وكان عمره إحدى وثمانين سنة شمسية . (ع) .

وهذا الغموض فيما يتعلق بمقصد الغزالي يفسر لنا الخطأ الذي وقع فيه أبو الخير بن الطيب بحسن نية ، حين نسب إلى الغزالي تسليمه بعقيدة التثليث . بيد أن الأستاذ ماسينيون في مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ ص ٥٢٣ و ٥٢٨ و ٥٢٩) اتهم ابن الطيب بسوء النية لأنه انتزع فقرتين من سياق كلام الغزالي بما أدى إلى ما يناقض فكرته فنسب إليه القول بالتثليث . وقد دققنا النظر في عبارة الغزالي التي يتعذر فهمها . ولبيان حسن نية ابن الطيب في هذا الخطأ نورد فيما يلي الفقرة بطولها التي كتبها في رسالته عن النشائي التي نشرها الأب سباط ، ويشير فيها ابن الطيب إلى الغزالي .

« وقد حكى هذا الرأي عنهم الإمام العالم أبو حامد محمد الغزالي في كتابه المعروف بالرد الجميل ، فقال : تعتقد النصراني أن ذات الباري واحدة في الموضوع ، ولها اعتبارات ، فإن اعتبرت مقيدة بصفة لا يتوقف وجودها على وجود صفة قبلها كالوجود ، فذاك يسمى عندهم أقنوم الأب . وإن اعتبرت مقيدة بصفة يتوقف وجودها على وجود صفة قبلها كالعلم ، فإن اتصاف الذات يتوقف على اتصافها بالوجود فذلك هو المسمى عندهم بأقنوم الابن أو الكلمة . وإن اعتبرت بغير كون ذاتها معقولة لها فذلك يسمى عندهم أقنوم الروح القدس لكون ذات الباري معقولة له - وحاصل هذا الاصطلاح أن الذات الإلهية واحدة في الموضوع موصوفة بكل أقنوم من هذه الأقانيم .

ومنهم من يقول : إن الذات من حيث هي الذات لا باعتبار صفة هي عبارة عن معنى العقل ، وهو المسمى عندهم بأقنوم الأب ،

وإن اعتبرت من حيث هي عاقلة لذاتها ، فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى العاقل وهو المسمى عندهم بأقنوم الابن أو الكلمة . وإن اعتبرت ب قيد كون ذاتها معقولة أنها فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى المعقول المسمى عندهم بالروح القدس . فعلى هذا الاصطلاح يكون العقل عبارة عن ذات الله فقط والأب مرادف له . والعاقل عبارة عن ذاته ب قيد كونها عاقلة لذاتها والابن أو الكلمة مرادف له . والمعقول عبارة عن الإله الذى ذاته معقولة له والروح القدس مرادف له . ثم قال ابن الطيب مشيراً إلى ما تقدم : « فإذا صدحت المعانى فلا مُشَاحَّة في الألفاظ ولا فيما يصطلح عليه المصطلحون . وقد حكى الشيخ أبو حامد الغزالي رضى الله عنه اعتقاد النصاي في المسيح من حيث هو الإنسان المأخوذ من مريم في كتابه المقدم ذكره ، فقال : هم يعتقدون أن البارئ تعالى خلق ناسوت عيسى عليه السلام ، ثم ظهر فيه متحدداً ، فهم يعنون بهذا الاتحاد أنه صار له به تعلق النفس بالجسد ، فأبان رحمه الله بتصريحه بهذين القولين حقيقة اعتقادهم بأن لم يحاول معرفة العلوم الحكمية » .

ويمكن أن نقسم هذا النقل من رسالة ابن الطيب إلى ثلاثة أجزاء :

١- عَرَضَهُ لفكرة التثليث من السطر الأول إلى السطر السابع عشر .

٢- عَرَضَهُ للنظرية المسيحية من السطر الثامن عشر إلى السطر

الحادى والعشرين .

٣- النتيجة العامة التى انتهى إليها ابن الطيب . ونعتقد أن هذه

النتيجة كانت مصدراً لسوء الفهم . وقد ترجمها ماسينيون هكذا : « إن

الغزالي بإيراده لهاتين الفقرتين قد أظهر بوضوح الأساس الوطيد لعقيدة المسيحيين لمن لم يعرف العلوم الفلسفية .

ولكننا أوضحنا فيما سبق غموض المصطلحات الدينية وأشرنا إلى الدلالات المختلفة التي تدل عليها الكلمة العربية « حقيقة » ويبدو أنها لا تعنى هنا في كلام ابن الطيب معنى الأساس الوطيد Le bien-fondé ولكنها تفيد معنى « طبيعة » . وهى مرادفة لكلمة « ماهية » دون أن تعنى كلمة « صحة » . ويتضح من هذا أن تخريج ابن الطيب ليس صحيحاً . وفى مخطوطات كتاب « الترياق » لابن الطيب التى رجعنا إليها فى أكسفورد وجدنا تكملة لهذه العبارة : « حقيقة اعتقادهم لمن لم يحاول معرفة العلوم الحكيمية ولا اطلع من ظواهر نصوصهم على العقائد الحقيقية » . وهذا فيما نعتقد يبدد كل شك فى هذه المسألة .

بيد أن هناك نقداً أجلاً وأخطر يوجهه ماسينيون لابن الطيب ، وهو أنه اقتضب دون وجه حق كلام الغزالي المُطوّل عن التثليث (من السطر الأول إلى السطر الخامس عشر فيما نقله ابن الطيب) مع النتيجة الأخيرة فى السطر السابع عشر . وهى مفصلة عما سبق بفقرة طويلة من الرد الجميل . وقد سبق أن ذكرنا أن النتيجة يكتنفها الغموض فى نظرنا . ويبدو من العسير أن نستنكر تأويل ابن الطيب . فالعبارة التى يُوجّه إليها النقد تبدو متصلة بكل ما سبقها بما فى ذلك شرح التثليث . وابن الطيب لا يتعسف فى تأويل فكرة الغزالي فى هذا الصدد . حقيقة أنه حذف الشروح التفسيرية التى تفصل النصين ، ولكن هذا لا يؤثر فى مضمون ما ذهب إليه الغزالي . ووجه مؤاخذه ابن

الطيب ينحصر في قيامه بهذا الحذف دون أن ينبهنا إليه . غير أن
الاهتمام بالدقة في الاستشهاد لم يكن أمراً مألوفاً لدى كُتّاب ذلك العصر .

ومن جهة أخرى فإنه على الرغم من تجاوز ابن الطيب في إيراد
لكلام الغزالي لسطر من السطور بسبب سهو الناسخ بلا شك وذلك في
بين السطرين السادس عشر والسابع عشر ، وإجرائه لبعض التغييرات
الطفيفة في المصطلحات ، فإن اقتباسه لا يزال مطابقاً مطابقة أمينة
لبیان الغزالي ، كما يتضح لنا من مقارنة عبارة الرد الجميل (في ٣٦ ب
إلى ٣٧ ب) بما أورده ابن الطيب من السطر الأول إلى السطر الخامس
عشر ، ومقارنة ما ذكره هذا الأخير في السطر السابع عشر بما جاء في
الرد الجميل في ٣٧ ب و ٣٨ ب . والسطر المحذوف في نقل ابن الطيب
بسبب سهو الناسخ يوجد في السطر السادس ص ٣٦ ب من الرد
الجميل . والفقرة التي أغفلها ابن الطيب توجد في ٣٧ أ و ب . وعلى
هذا فإننا نرى أن ابن الطيب لم يقصد بهذا الإغفال تشويه ما نقله من
كلام الغزالي ، يدل على ذلك أن ابن الطيب ختم اقتباسه بقوله :
« فَبَانَ (الغزالي) رحمه الله بتصريحه بهذين القولين حقيقة اعتقادهم
أن لم يحاول معرفة العلوم الحكمية » .

وفي ٤٣ أ و ب من الرد الجميل عاد الغزالي إلى موضوع التثليث
ليبين فساد هذه المرة . ولكن موقفه الثاني هذا لا يساعدنا على توضيح
الفقرة المتنازع عليها ، لأنه أضاف حجتين أقوى من السالفة وليستا
أقرب تناولا في اصطلاحَي الأبوة والبنوة من نسق التكافؤ العقلي
في معنى العقل والعقل والمعقول .

ويبدو أن الغزالي لم يكن في مذهب التثليث أكثر منه إحاطة في فهم مذهب التجسد^(١) ، إنه يستخدم مصطلحات التثليث استخداماً جيداً ، ويتحدث عن الأقانيم أو الأشخاص ، ولكنها في نظره لا تعدو أن تكون أوصافاً للذات الإلهية وليست بأشخاص مادية . وهذا مما يجعل آراء الغزالي في هذا الصدد مطابقة لما كانت تقول به السابلية^(٢) المتطرفة .

وفي كتابات المسيحيين العرب من أمثال أبي البركات بن كبر ، وأبي الخير بن الطيب وردت تسمية الأقانيم بأوصاف معينة . ولا شك أن الغزالي رجع إلى مؤلفات السابقين على عصره من هؤلاء الكتاب . ولكن هذه التسمية في نظر هؤلاء المسيحيين عبارة عن مصطلحات يفهمون منها معاني أخرى . وهكذا تصادفنا دائماً هذه المصطلحات المضطربة في مدلولاتها . والغزالي يُعَدَّر في اعتماده عليها إذ لم ينفرد وحده باستخدامها كما يدل على ذلك تاريخ المجادلات في العقائد المسيحية .

(١) في هذا البيان المطول يعبر الأب شدياق عن وجهة نظره (ع)

(٢) السابلية Sabellianisme نسبة إلى سابليوس Sabellius أسقف وعالم في اللاهوت ، أنشأ إحدى الفرق المسيحية المارقة في القرن الثالث الميلادي . وهي تقول بانكار التفرقة والتمييز بين أشخاص الثالوث لدعم مبدأ الوحدانية الإلهية أو ما يسمى Modalistic Monotheism وحوالي سنة ٢٢٠ م أصدر البابا كالكستوس Calixtus قرار الحرمان ضد سابليوس انظر في بيان عقائد هذه الفرق التي تنكر التثليث مادة Monarchianism في موسوعة الدين والأخلاق المجلد الثامن ص ٧٧٩ : ٧٨١ — أدبره سنة ١٩١٥ م . (ع)

(د) كن فيكون فى الآفة ٨٢ من سورة يس والآفة ٤٠ من سورة النحل :

تناول الغزالى ، قبل أن يهئم رده ، الاعتراض الجارى على الألسنة والناشئ عن غموض لفظ « الكلمة » وما ورد عنها فى القرآن الكريم . فهناك من المسيحيين من استعانوا بورودها فى دفاعهم لإثبات صحة عقيدتهم فى التثليث وتأليه المسيح . وقد اضطلع الغزالى بإثبات أن لفظ الكلمة فى القرآن الكريم ليس متعدد الدلالة كما يزعم المسيحيون . ولا ندرى الخصم الذى يوجه إليه الغزالى ما جاء فى ٤٩ ب من الرد الجميل حيث يقول : « بقيت لهم شبهة لفظية وقعت لبعضهم ظناً منهم أن الكلمة حينما أطلقت يجب أن يكون المراد منها عين ما اصطالحوا عليه فى أقانيمهم لتصحيح ما يتعذر عليهم إرادة ظاهره المتعدد بالذات » و « الكلمة عند الغزالى لا تفيد شيئاً سوى الأمر الإلهى ، كما يدل عليه لفظ « كُنْ » فهى السبب المباشر فى ولادة عيسى من العذراء كما كان الحال فى معجزة خلق آدم . ودعّم الغزالى تأويله بشرح نحوى للآفة : « كُنْ فَيَكُونُ » . فخالف المأثور فى القراءات الإملامية ، وهو ضمّ النون فى كلمة « فيكون » واختار الصيغة الشرطية بفتحها لكى تؤدى معنى سببياً ، فلا تكون تكراراً كما جاء فى ص ٥١ ب وما بعدها فى الرد الجميل .

بيد أن الأستاذ ماسينيون اعتقد أن الغزالى اختار على العكس ضمّ النون ، ويرجع هذا الخطأ إلى ما يحيط بالعبارة من غموض . وهذا هو الخطأ الذى حمل ماسينيون على تفسير العبارة للدلالة على ميزة

خاصة تفرد بها عيسى عليه السلام . فأعماله البشرية كما بقول
ماسينيون يمكن أن تنسب بحق إلى الباري سبحانه وتعالى . فقد أوقفنا
الأسباب منذ ولادته الدالة على المعجزة وصارت ترجع إلى الإرادة الإلهية .
انظر مقال ماسينيون مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ ص ٥٢٦
سنة ١٩٣٢ م) .

والغزالي فيما نعتقد يقتصر إيقاف الأسباب على ولادة عيسى من
العذراء التي نشأت كما يقول دون ماء الرجل ولكنها جاءت بفعل
خالق كما هو الحال في آدم . وهذا هو التأويل الذي أخذ به الغزالي
في تفسير الآية « كُنْ فَيَكُونُ » . ولكي يدافع عن المعنى السببي
للفظ « الكلمة » في القرآن الكريم وخاصة في الآية ١٧١ من سورة
النساء اختار الغزالي الصيغة الشرطية في الأمر الإلهي الذي تتضمنه
الآية : « كُنْ فَيَكُونُ » . وقد رجعنا إلى ما قاله المفسرون في تفسير
الآية الأربعين من «سورة النحل» . ولعل البيضاوي في تفسيره (ج ١
ص ٦٦٦) هو المفسر الوحيد الذي ذهب إلى هذه القراءة . فقد جاء
في تفسيره : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ » . وهو بيان إمكانه وتقريره أن تكوين الله تعالى بمحض قدرته
ومشيئته لا توقف له على سبق المواد والمدد وإلا لزم التسلسل . فلما أمكن
له تكوين الأشياء ابتداءً بلا سبق مادة ومثال ، أمكن له تكوينها إعادةً
بعده . ونصب ابن عامر والكسائي هنا . وفي « يس » فيكون عطفاً
إلى « نقول » أو جواباً للأمر .

ويقول البيضاوى فى تفسير الآية ١١٧ من سورة البقرة : « وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (ج ١ ص ١٠٩) : « من كان التامة أى احدث فيحدث . . وقرأ ابن عامر : فيكون بفتح النون . واعلم أن السبب فى هذه الضلالة أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى باعتبار أنه السبب الأول حتى قالوا إن الابن هو الرب الأصغر ، والله سبحانه وتعالى هو الأب الأكبر . ثم ظنت الجهالة منهم أن المراد به معنى الولادة . فاعتقدوا ذلك تقليداً . ولذلك كُفِّرَ قائله ، ومنع منه مطلقاً حَسْماً للفساد ^(١) » .

(١) فى تفسير القرطبى للآية ١١٧ من سورة البقرة : « بديع السموات والأرض وإذا قضىٰ أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (ج ٢ ص ٩٠) : فيكون قرئ برفع النون على الاستثنا . قال سيبويه : فهو يكون أو فإنه يكون . وقال غيره هو معطوف على « يقول » فعلى الأول كائناً بعد الأمر وإن كان معدوماً فإنه بمنزلة الموجود إذ هو عنده معلوم . وعلى الثانى كائناً مع الأمر ، واختاره الطبرى .

وفى الكشف (بولاق سنة ١٢٨١ هـ ج ١ ص ٦٢ و ٦٣) يفسر الزمخشري الآية السابقة بقوله : « كن فيكون » من كان التامة أى احدث فيحدث ، وهذا مجاز من الكلام وتمثيل . وإنما المعنى أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف . كما أن المأمور المطيع الذى يؤمر فيمثل لايتوقف ولايمتنع ، ولايكون الإباء . أكد بهذا استبعاد الولادة لأن من كان بهذه الصفة من القدرة كانت حاله مباينة لأحوال الأجسام فى توالدها . ويقول الزمخشري فى تفسير الآية ٨٢ من سورة يس : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (الكشف ج ٢ ص ٢٢٩) : « فان قلت : فما وجه القراءتين فى « فيكون » ؟ قلت : أما الرفع فلأنها جملة من مبتدأ وخبر ، لأن تقديرها : فهو يكون ، معطوفة على مثلها وهى أمره أن يقول له : كن . وأما النصب فللمعطف على يقول . والمعنى أنه لايجوز عليه شئ مما يجوز على الأجسام إذا فعلت شيئاً مما تقدر عليه من المباشرة بمحال القدرة واستعمال الآلات ومايتبع ذلك من المشقة والتعب واللغوب . وإنما أمره وهو القادر العالم لذاته أن يخلص داعيه إلى الفعل فيتكون فثله كيف يعجز عن مقدوره حتى يعجز عن الإعادة ؟ » (ع) .

وأخيراً وجدنا الكتاب المسيحيين يستعملون في مؤلفاتهم العربية كلمة « كُنْ » لترجمة كلمة *Fiat* . ونورد على سبيل التذكرة ما كتبه في هذا الصدد أبو البركات بن كبر في الفصل الذي عقده عن النساطرة في كتابه . مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة (مجموعة كتابات الآباء الشرقيين م ٢٠ ص ٦٦٣) حيث جاء فيه : « وحكى غيره عنهم أنهم امتعضوا من أن يقولوا إن كلمة الله حصلت في بطن امرأة أو حواما بطن فاشتقوا لذلك تأويلاً إن الكلمة إنما حلت فيها كالأمر » .

الفصل السادس

لمعجزات المذكورة في الكتاب المقدس وقيمتها

معجزات عيسى عليه السلام .

كانت المعجزة دائماً الحجة القوية في الكتابات الدفاعية وكثيراً ما يرد ذكرها في الإنجيل فماذا نسند إليها وما هي أهميتها الحقيقية ؟ لقد ذكر الغزالي معجزات عيسى عليه السلام في عدد من مؤلفاته : في تهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال . ولشرح موقفه إزاءها علينا أن نشير إلى التفرقة في الإسلام بين ثلاثة أنواع من الأعمال الخارقة . فهناك الأعمال العجيبة من نوع السحر وال نارنجات والطلسمات كما يقول الغزالي في ص ٣٧٠ من تهافت الفلاسفة . ثم ما هو خارق وليس بمعجز مثل كرامات الأولياء وهي التي يذكرها الغزالي في المنقذ على أنها بدايات الأنبياء . وأخيراً المعجزات الخاصة بالأنبياء ويسمى المعجزات الخارقة للعادة .

ومعجزات عيسى عند الغزالي ليس لها تلك الأهمية في الدفاع عن العقيدة المسيحية التي يضيفها عليها المسيحيون . فالكثير منها مثل جفاف شجرة التين ليست سوى مجرد خوارق من نوع كرامات الأولياء أما المعجزات الأخرى فلا تميزه عن غيره من الأنبياء ، ولا تثبت له الإلهية . وإنما ظهرت هذه الخوارق على يده بالسؤال والطلب . وهي من صنعه الله تعالى وليست من صنعه . أما إحياء الموتى وهي معجزة خاصة

به ، ويسميتها الغزالي في المنقذ : معجزة عيسى ، فهي تبدو في نظره من النوع الثاني . فقد أتى موسى بما يفوقها إذ قلب العصا ثعباناً . أرى أن الله أقدره على أن يبعث الحياة في جماد . إنه يقول : « بل هذا أدل على المُعْجَزِ لَأَن جَعَلَ ما لم يتصف بحياة قط أدل على القدرة من إعادة الشيء إلى حالته الأولى » .

إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً يضاف إليها معجزة محمد عليه الصلاة والسلام في شق القمر ، تعد في نظر الغزالي المعجزات الكبرى التي بنى عليها نظريته . وهو يذكرها معاً في مواضع أخرى من مؤلفاته ، فيقول مثلاً في كتابه فضائح الباطنية : « وإنما يلزم النزاع في المسألة الأولى من حيث أنه ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر » .

وليس في هذا ما يبعث على الدهشة لأن هذه المعجزات ورد ذكرها في القرآن الكريم . ولكن يبدو أن الغزالي لم يتخبط في كثير من المواضع نطاق المعارف الإسلامية . فالمعجزة الكبرى التي يمتند إليها المسيحيون في الدفاع عن عقيدتهم وهي بعث المسيح نفسه مما ذكرته الأنجيل وسائر كتابات المسيحيين التي يستشهدون بها ، يغفلها الغزالي ولا يتحدث عنها . ذلك لأن الغزالي ينكر عقيدة صاب المسيح . وهو إذا ذكرها في الرد الجميل يضيف إليها عبارة : « كما يزعمون » . ولكننا نراه في فضائح الباطنية يدافع بقوة عن مولد عيسى من العذراء إذ يقول : « وزعموا لعنهم الله أن أباه يوسف النجار » .

ولنتساءل بعد عن النتائج التي يمكن استخلاصها مما أورثناه . لعلها تؤيد ما ذكرناه سابقاً من أن الغزالي ألّف هذه الرسالة بالواسطة . إذ لم يكن له اتصال مباشر بالإنجيل والمصادر المسيحية عموماً ، أو على الأقل لم يطلع عليها اطلاعاً شاملاً^(١) . فقد قنع بنقول منها أنه أشير عليه بفقرات منها وهو يبحث عن حجج يرد بها على المسيحيين دون أن يكون لديه من الوقت أو الرغبة ما يمكنه من استقصاء بحثه . وهذا يفسر لنا أن حصيلته من المعلومات الإنجيلية كانت محدودة لا تتعدى مثلاً معجزة جفاف شجرة التين .

(ب) موسى ومعجزة بياض يده :

ذكر الغزالي معجزة موسى في بياض يده . وقد وردت في القرآن الكريم في موضعين في الآية ٣٣ من سورة الشعراء والآية ١٢ من سورة النمل . ولكن هذه المعجزة تختلف عما ورد بشأنها في العهد القديم . ويستشهد الغزالي بالنص العبري الذي جاء فيه ذكر البرص . بيد أن القرآن الكريم ينفيه كما أن جميع المفسرين يستبعدون البرص الذي ورد في سفر الخروج . ففي تفسير روح البيان للشيخ إسماعيل حقي (طبع استنبول سنة ١٣٣١ هـ ص ٣٣٤) : « من غير سوء » أي آفة ونحره . ويقول في موضع آخر : « شعاع كان يغشى الأبصار ويغشى الأفق » . ويفسر الآية ٣٣ من سورة الشعراء : « بيضاء ذات نور وبياض من غير برص » . ونجد تفسيراً مماثلاً لهذا في الكشاف لازمخشري وروح المعاني للألوسي .

(١) يفهم من عبارة الأب شدياق أن الغزالي لو كان قد أتبع له أن يطلع اطلاعاً أوسع على المصادر المسيحية لكان قد أجرى شيئاً من التعديل في رده . ومن الواضح أنه لو صح هذا لما غير الغزالي النتائج التي انتهى إليها في رده . (ع) .

ويناقش الغزالي نص التوراة في دعوى البرص . ولم يلجأ في نقده إلى اتهام اليهود والمسيحيين بالتحريف بل حاول شرح حقيقة هذا المرض ، فهو عنده : « عبارة عن عَرَض ينشأ من سوء مزاج يحصل بسببه تلزج بلغم تضعف القوة المغيرة عن إ حالته إلى لون الجسد » . فالبياض في نظره لا يرجع إلى البرص وإنما للقدرة الإلهية ، فهناك آثار المرض لا حقيقته وهذا وجه الإعجاز .

وهذا التفسير للبياض الناشئ عن البرص والذي يرجع إلى سوء المزاج ذكره جالينوس . وليست هذه هي المرة الوحيدة التي تكشف لنا عن إلمام الغزالي بنظريات هذا الطبيب الإغريقي الشهير . فقد تحدث في موضع آخر من الرد الجميل عن انعقاد الولد من ماء الرجل . وكم كان يشوقنا أن نعرف كيف وصلت هذه النظريات إلى الغزالي . ولا شك أن مؤلفات أبي بكر الرازي^(١) ، وابن سينا ، كان لها أثرها في هذا الصدد ، ولكن تعذر علينا حتى الآن أن نتتبع طريق وصول هذه المعلومات إلى الغزالي^(٢) .

(١) هو محمد بن زكريا أبو بكر الرازي الطبيب المشهور توفي سنة ٣١١ هـ ترجم له ابن خلكان (ج ٢ ص ٧٨ : ٧٩) وأورد ابن النديم في الفهرست (ص ٤١٦ : ٤٢٠) ثبثاً حافلاً بكتبه ورسائله . (ع) .

(٢) كانت المؤلفات والمترجمات العربية في علوم الطب ومنها كتابات جالينوس متداولة في البلاد الإسلامية وخاصة في بغداد كما يتضح من إثباتها التي أوردها ابن النديم في الفهرست الذي ألف كتابه في أواخر القرن الرابع الهجري (أنظر الفهرست ص ٣٩٨ : ٤٢٢) ولا شك أن للغزالي اطلاع على عدد منها . انظر أيضاً عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ (القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ) وأخبار الحكماء للقفطي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ (١٣٢٦ هـ) . (ع) .

الفصل السابع

المصادر الانجيلية

بقى علينا قبل ختام هذا الجزء الخاص بالكتابات المقدسة أن نبين كيف استمد الغزالي في الرد الجميل معرفته بالإنجيل وأين ؟ فقد غنى في رسالته بالإشارة إلى مواضع الفقرات التي استشهد بها . ولكنها لا تتفق مع تقسيمات إصحاحات الأسفار في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعروفة باسم Vulgate . وبفضل البيانات التي زدنا بها الأستاذ بومشتارك Baumstark قمنا بمقارنة هذه الفقرات بالترجمة العربية للإنجيل التي كان قد نشرها إيربنيوس Erpenius في ليدن سنة ١٦١٦ م، فوجدنا الفقرات مطابقة تمام المطابقة لتقسيمات الإصحاحات التي أشار إليها الغزالي باستثناء موضع واحد ورد في ١٢ ب من الرد الجميل . ولا شك أن الخطأ فيه يرجع إلى سهو الناسخ .

زاد على ذلك أننا بمقارنة نصوص الفقرات التي جاءت في الرد الجميل بالترجمة العربية التي نشرها إيربنيوس وجدنا تشابهاً كبيراً في الألفاظ والعبارات . ومع أننا لم نجد تطابقاً تاماً بينها فإن الفروق لا تتعدى بصفة عامة الأدوات والحروف مما يدل دون أدنى شك على أن ما لدينا يرجع إلى نسب متصل في هذه الترجمات العربية .

والترجمة العربية للإنجيل التي نشرها إيربنيوس يعدّها إغناطيوس إيجويدى Ignazio Guidi من قبيل الترجمات الأدبية بسبب عناية ناقلها بطلاوة الأسلوب ورشاقة العبارة، انظر كتابه : *ترجمات*

الأنجيل العربية والحبشية (نشر مجمع العلوم في روما سنة ١٨٨٨ م). ومن الواضح أن هذه الترجمات مصرية الأصل ، كما أشار إلى ذلك إيربينيوس في تصديره للترجمة العربية للإنجيل التي نشرها . وقد أضاف بأن تقسيم إصحاحاتها مماثل لما كان متبعاً في الإسكندرية . ونرى في هذا تأييداً يُعْتَدُّ به لما ذهبنا إليه من أن رسالة الرد الجميل أُلِّفَتْ في الاسكندرية .

وفي ص ٦٠٨ وما بعدها من المجلد العشرين في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين جدول ضاف للتوافق بين أقسام أسفار العهد الجديد في كل من النص اللاتيني المعروف باسم Vulgate والترجمة القبطية الأمونية والأصل الإغريقي . ولنكتفِ بأن نورد فيما يلي عدد الإصحاحات في كل إنجيل طبقاً للترجمة القبطية : عدد الإصحاحات في إنجيل متى ١٠١ ، وفي إنجيل مرقس ٥٤ ، وفي إنجيل لوقا ٨٦ ، وفي إنجيل يوحنا ٤٦

وقد حاولنا أن نذهب إلى مدى أبعد في بحثنا لكشف النص العربي للإنجيل الذي رجع إليه الغزالي ، وتصفحنا مخطوطات عديدة للترجمات العربية للإنجيل في مكتبته كيّدين ، ومنها ترجمة ابن العسّال ، كما رجعنا إلى مخطوطة سانت بطرسبورج التي تفضل بتيسير اطلاعنا عليها العلامة كاله Kahle الأستاذ في بون . ولكن مما يؤسف له أننا لم نجد فيها ما يزيد على مقارنة ترجمة إيربينيوس للنصوص التي أوردها الغزالي . وقد ذكر إيربينيوس في مقدمة مخطوطة الترجمة العربية التي نشرها في سنة ١٦١٦ م معلومات أخرى عن أصل هذه

المخطوطة ونَسَبها . وهذا يرجع إلى شهر بوؤونة من سنة ٩٨٨ من عصر الشهداء (الموافقة لشهر ذى القعدة سنة ٦٧٠ هـ ولشهر يونيو سنة ١٢٧٢ م) أى أنها ترجع إلى ما يزيد على قرن ونصف منذ وفاة الغزالي .

ومن جهة أخرى استرعى نظرنا عند فحص مخطوطة الإنجيل العربية رقم ٤٣٣ بالمكتبة الشرقية في بيروت أن نهايتها تكاد تكون مماثلة للمخطوطة التى نشرها إيربينيوس . ونذكرها فيما يلى : « كملت أربع بشائر للرسل الأطهار : متى المصطفى ، ومرقس المُجْتَبَى ولوقا المُرتَضَى ، ويوحنا المكمل للبشرى ، من نسخة محررة بخط الأب البطرك أنبا غبريال الذى تبطرك بعده الأب البطرك أنبا يونس بن أبى سعيد ، حفظنا الله بصلواتهم ، ذكر فى آخرها أنه نقلها من نسخة محررة بخط أنبا يوحنا القوصى أسقف قفط ، وذكر فيها أنه نقلها من نسخة صحيحة ، وهى التى قابلها الشيخ نُشر الإمام ابن الشيخ الأرنؤن عز الكُفَاة بن أبى يوسف ، على (النصين) القبطى والرومى ، وأعربها وضبطها . وما أصلحه أيضاً الأب القديس المسكين سَمْعَان الحَبِيس ، وما أصلحه أيضاً الشيخ الفاضل الأسعد بن العسال ، نَبِّح الله نفوسهم آمين » .

وعلى ذلك يلاحظ أن صاحب الترجمة العربية للإنجيل التى قام بها نُشر الإمام بن عز الكُفَاة والتى نشرها إيربينيوس (وتمائل مخطوطتها مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣) كان له من إجادة اللغتين القبطية والعربية ما مكنه من ضبط الترجمة التى قام بها . ولقد قمنا بأبحاث كثيرة لمعرفة سيرة كل من نُشر الإمام بن عز الكُفَاة ، ويوحنا

القوصى ، ولكننا لم نظفر بطائل . وقد ورد ذكرهما ثلاث مرات بنفس هذه الألقاب فى نهاية المخطوطة المودعة فى دير كنيسة القيامة ببيت المقدس . وهى التى زودتنا أيضاً بمخطوطة هبة الله بن العسال . وقد قام الأستاذ جراف Graf بدراسة ممتعة عن أولاد العسال نشرها فى مجلة المشرقيات Orientalia سنة ١٩٣٢ م ولكنها لم تزودنا بما يكشف عن هذا الغموض . ويلاحظ أن قفط رقوق القريبتان من طيبة (الأقصر) هما من المدن الشهيرة فى تاريخ المسيحية والرهينة فى مصر . . .

أما فيما يتعلق بالاسم « أرخن » وهو من ألقاب نشر الإمام بن عز الكفاة فهو مماثل لنظيره فى الكنيسة الإغريقية . ويطلق على من يرشح لوظيفة كهنوتية . وهو هنا لقب لأمين خزانة الكتب المقدسة . وكان من ألقاب البطررك غبريال ، كما هو مكتوب فى بداية مخطوطة الترجمة العربية للأناجيل ، كما كان لقباً للأمجد بن العسال . وفى المخطوطة رقم ٧٤٩ فى المكتبة البطرركية فى القاهرة ذُكر لهذا القبط بما هو أوضح من هذا ، جاء فيه : « عَمِلَ برسم خزانة الشيخ الرئيس الأرخن المسيحى المحب المحبوب . . بطرس » . انظر دراسة الأستاذ جراف (بالألمانية) عن الكتابات القبطية لأولاد العسال فى مجلة المشرقيات Orientalia سنة ١٩٣٢ م .

ولكن ما يهمنى معرفته بصفة خاصة هو أن نشر الإمام بن عز الكفاة عارض ترجمته بترجمة ابن العسال ، والمخطوطة نسخها البطررك غبريال من أصل كان لديه . بيد أننا نعرف أن غبريال قبل أن ينتخب بطركاً

كان قد قضى عشر سنوات من سنة ١٢٤٧ م إلى سنة ١٢٥٧ م (٦٤٥ هـ - ٦٥٥ هـ) يقوم خلالها بوظيفة نَسَّاح للكتب المقدسة في مصر العتيقة في منزل أبي المجد بن العسال وهو شقيق أبي الفرج هبة الله بن العسال ، المعروف بأنّه ترجم الإنجيل إلى العربية . ويشير الأستاذ جراف في مجلة المشرقيات السابقة الذكر إلى وجود مخطوطة في المتحف القبطي بالقاهرة رقمها ١٥٣ ، وهى باللغتين القبطية والعربية بقلم أنبا غبريال الذى انتخب بطركاً فيما بعد وقد كتبها عند الأَمجد بن العسال في سنة ١٢٥٧ م (٦٥٥ هـ) . وهى بلا شك الأصل الذى نقلت عنه مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣ وأخيراً نجد أن كاتب نسخة بيروت ذكر اسمه ونسبه كما يلى : « كتبها لنفسه نصر الله بن أبي المجد بن أبي المفضل أسعد ابن إسحق بن إبراهيم بن السهل جرجس بن أبي اليسر يوحنا الكاتب المصرى المعروف بابن العسال ، وكان الفراغ من نسخها ومقابلتها في شهر بوونة سنة ١٠٢٠ للشهداء الأبرار الموافق لشهر ذى القعدة سنة ٧٠٣ هـ . . . » .

وعند ولد الأَمجد أبي المجد بن العسال ، قام أنبا غبريال بهذا العمل . وعلى ذلك فهذه الدلائل كلها ترجع بنا إلى ترجمة ابن العسال التى كانت أساساً لعمل نشر الإمام بن عز الكفأة ، وكان لها أثر في نسخة بيروت رقم ٤٣٣ والنسخة التى نشرها إيرينيوس . وترجع نسخة ابن العسال إلى سنة ١٢٥٢ م (٦٥٠ هـ) : ١٢٥٣ م (٦٥١ هـ) وهى ليست ترجمة بمعنى الكلمة كما يقول صاحبها في مقدمته . إذ لم يكن له من الإلمام باللغة القبطية مايمكنه من القيام بهذا العمل . فقد قنع باستخدام الترجمات العربية الرديئة وصاغها في عبارة طلية

دون أن يتخطى مع ذلك الأصل القبطى والسريانى أو الإغريقى .
ونسخته هى على رأس الأناجيل العربية المسماة بالأناجيل الأدبية ويمكن
أن تعتبر النسخة الشعبية Vulgate بالنسبة للأناجيل العربية
فى مصر . وعلى ذلك فإن سنة ١٢٥٢ م (٦٥٠ هـ) لاتحدد لنا بداية
تاريخ الترجمات العربية للأناجيل فى مصر ، فقد كانت هناك قبل
هذا التاريخ ترجمات واسعة الانتشار ، ذلك لأن المسيحيين فقدوا
الإمام باللغة القبطية لغة الطقوس والعبادات فظهرت الحاجة إلى
ترجمات روعى فيها أن تكون أكثر طلاوة بتأثير البيئة الإسلامية .

ومن بين الترجمات التى استعان بها ابن العسال والتى ذكرها فى مقدمته ،
ترجمة يرجع تاريخها إلى سنة ١٠٤٦ م (٤٠٧ هـ) ، قام بها تيوفيلوس
ابن تاوفيل ، أسقف القاهرة الملكانى ، السورى الأصل . وهذه الترجمة
ترجع بنا إلى نصف قرن قبل قدوم الغزالي مصر . ونسختها لاتوضح
لنا كثيراً ما إذا كانت أصلاً لتلك التى اطلع عليها الغزالي عند إعداد
الرد الجميل ، كما لا تبين لنا ما إذا كان قد وُجد فى هذا العصر نسخة
معتنى بها تحتل المقارنة من الناحية الأدبية بنسخة إيربنيبوس أو نسخة
ابن العسال . واستناداً على فرض آخر ظنت الآنسة كونستانس ا .

يادويك Miss Constance E, Padwick أن فى مقدورها

التحقق من أن مخطوطة الفاتيكان القبطية رقم ٩ هى نفس الترجمة
العربية للإنجيل عن الأصل القبطى الذى رجع إليه الغزالي . وقد

تفضل القس أرنولد فان لانتشوت Arnold van lantschoot

أمين القسم القبطى فى مكتبة الفاتيكان بمقابلة المخطوطة رقم ٩ على مخطوطتى
الرد الجميل . فوجد أنه على ما يوجد من المساهمات الكثيرة بينهما فإن

المخطوطة الفاتيكانية مع ذلك لا تتفق معها ، وأن نسبتها إليها لا تعدى نسبتها إلى الترجمة العربية للإنجيل التي قام بها نشر الإمام بن عز الكفامة ، وتلك التي نشرها إيربينيوس .

بيد أن هذا البحث أظهر لنا المماثلة التامة بين مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣ ومخطوطة الفاتيكان القبطية رقم ٨ . وهذه النسخ كلها تنتمي إلى الترجمات الأدبية وتدور حول الترجمة التي قام بها ابن العسال . كما أن مقابلة النصين القبطي والعربي في مخطوطتي الفاتيكان تحت رقمي ٨ و ٩ ، أرشدتنا إلى أصل الاعتراض الذي اقتبسه الغزالي من النص القبطي في موضوع « الكلمة صنعت جسداً » . وندين بالشكر الجزيل في هذا الصدد للآنسة بادويك لما تفضلت به من إطلاعنا على دراستها المتعمقة في أصول الترجمات العربية للعهد الجديد والتي نشرتها في مجلة العالم الإسلامي (بالإنجليزية) كما تفضلت بتوجيه نظرنا إلى المخطوطة رقم ٤٣٣ في جامعة القديس يوسف في بيروت .

ولنلاحظ أخيراً أن النقول التي أوردها الغزالي ليست مقصورة على الأناجيل ولكنها تشمل الرسائل وأعمال الرسل . وقد اتضحت لنا ظاهرتان أولاً هما تسميته الرسالة إلى العبرانيين بالرسالة المحضة ، والثانية أنه نسب رسالة حنا إلى سفر أعمال الرسل . وهذان دليلان يساعداننا على الاهتداء إلى النص الذي رجع إليه الغزالي .

زد على ذلك أنه ليس من النادر أن يذكر الغزالي في مؤلفاته سيرة عيسى عليه السلام والحواريين . وأقوال هؤلاء التي أوردها

الغزالي جمعها آسين بلاثيوس وصنفها في كتاب سماه Logia et agrapha
نشره في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين (المجلد ١٣ ، ١٩)
وهناك طائفة أخرى من هذه الأقوال جمعها الأب زويمر Zwemer
ونشرها بعنوان : مقام المسيح الماكن في إحياء علوم الدين (سنة
١٩١٧ م) .

والمصادر التي رجع إليها الغزالي فيما يتعلق بالمسيحية هي المؤلفات
الإسلامية والأسفار المسيحية الموضوعية أو غير المعتمدة المعروفة باسم
Apocrypha . وإذا استثنينا الرد الجميل فإننا نجد الغزالي في سائر
مؤلفاته لا يشير إشارة مباشرة إلى نصوص الإنجيل . وقد استخرجنا
من مؤلفاته ثلاثة أمثلة تبدأ بهذه العبارة وهي : « رأيت في الإنجيل » .
وجاء في أولها : « إني رأيت في إنجيل عيسى عليه السلام قال :
من ساعة أن يوضع الميت على الجنازة إلى أن يوضع على شفير القبر
يسأل الله بعظمته منه أربعين سؤالاً : أوله يقول : عبدى طهرت
منظر الخلق سنين وماطهرت منظرى ساعة ، وكل يوم ينظر في قلبك
يقول : ماتصنع لغيرى وأنت محفوف بخيرى أما أنت أجم لاتسمع » .
(انظر رسالة أيها الولد ص ٦٣ في مجموعة الجواهر الغوالي ، القاهرة
سنة ١٩٣٤ م) .

ومع أن هذه النقول تبدأ بعبارة : « إني رأيت في الإنجيل » ،
فكيفما كانت بدايتها فهي مستمدة بلا ريب من الأسفار المسيحية
الموضوعية غير المعتمدة Apocrypha كما أن عليها مسحة
التصوف الإسلامي وهذا مما لا يتصل بالموضوع الذي نحن بصدده .

والنقل الثاني من الإحياء (ج٤ ص ٥٢) وقد جاء فيه : « إني رأيت في الإنجيل قال عيسى ابن مريم عليه السلام : لقد قيل لكم من قبل إن السن بالسن والأنف بالأنف ، وأنا أقول لكم لانقاوموا الشر بالشر ، بل من ضربك على خدك الأيمن فَحَوِّلْ إِلَيْهِ الخد الأيسر ، ومن أخذ بردائك فاعطه إزارك ، ومن سَخَّرَكَ لتسير معه ميلاً فسر معه يلبين ».

وهذا النقل دقيق في عبارته فيما عدا استبدال أنف بعبارة عين بعين ، ولاندرى من أين استقى الغزالي هذا النص الغريب ^(١) ؟ ولنقارن ذلك بما جاء في إنجيل متى إصحاح ٥ عدد ٣٨ ، وسفر الخروج إصحاح ٢٠ عدد ٢٣ وسفر التثنية إصحاح ٢٤ عدد ٢٠ . والمثال الثالث في الإحياء (ج٤ ص ٢٤٢) وقد جاء فيه : « ورد في الإنجيل إذا تصدقت فتصدَّقْ بحيث لاتعلم شمالك ما صنعت يمينك فالذى يرى الخفيات يجزيك علانية . وإذا صُمتَ فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير ربك » . وهذا النقل مطابق تماماً للأصل في إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٣ وإصحاح ٦ عدد ١٧ . ولم يورد الغزالي ما بين عددي ٣ و ١٧ . ولعل في مضمون ما أغفله ما أبعد

(١) لاوجه للغرابة في هذا النص على اعتبار أن عبارة الأنف بالأنف وردت في القرآن الكريم وذلك في الآية ٤٠ من سورة المائدة وهي . « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . » (ع) .

عن إيراده . ويلاحظ أنَّ النقلين الدقيقين عن الإنجيل في المثالين الثاني والثالث هما بما ذكره الغزالي في الجزء الرابع من الإحياء الذي ألفه فيما يبدو لنا بعد رسالة الرد الجميل . ومع أنَّ هذه النقول تختلط كثيراً بنقول أخرى من الأسفار المسيحية الموضوعة غير المعتمدة Apocrypha فإنها من الأدلة التي يعتد بها ، إذ تؤكد لنا ماتوضحه رسالة الرد الجميل من اتصال الغزالي في ذلك العصر بالمصادر المسيحية .

البَابُ الثَّالِثُ
بَيْتُةٌ مِصْرَ الْمَسِيحِيَّةِ

بعد أن فرغ الغزالي من تدعيم حججه بما ساق من النصوص الإنجيلية شعر فيما يبدو أنه لم يكسب بعد الطرف الآخر إلى جانبه ، فلدى خصمه حلٌ إجماليّ آن للغزالي أن يتناوله بالبحث . وهو حل يتصل بالنظرية المسيحية التي تقول باتحاد الطبيعتين في المسيح . وهذه ليست نظرية واحدة بل هي في الواقع عدة نظريات ، عرّض الغزالي لما يعد أساسياً منها عند اليعاقبة والملكيّة والنساطرة ، ولم يذكرها على هذا الترتيب إلا وفق أهميتها .

1901

منسب طائفة أخرى هو السيمويه الذين طبعوا الجي افندي في
البحر الذي سماه الملا مرقيا نوس، وهم في طائفة بزرهم
الفاكية ومنهم الفرع الذي سمى الكاكي السوي والذين هم
تحت عمدة اليونانية وانقرية

تستيب طائفة النشاعة الى ظهور الامم الطينية (٤٨٨ - ٤٣٠ م)
 وجميع الامم التي احدثت في التاريخ من امة الى امة من الامم او الاشوريون
 وجميع طائفة ... و ... في كردستان ... الى الموصل واربعة ... بنيد ... بنيد ... ١٩١٤
 في ... في ... ازل ... عندهم ... الى ... الى ...
 ... في ... في ... في ... في ... في ...

فمنهم من اهل بلدته ثم ازلهم عندهم الشياخ الرهبانية فافوزوا بالمسيحية الى آس
منهم من اهل بلدته ثم ازلهم عندهم الشياخ الرهبانية في فارس والهند الصينية.

الفصل الأول اليعاقبة

نقد أتى الغزالي في الرد الجميل بدليالين في حجاجه ضد اليعاقبة :
الأول أن من التجديف القول بمادة ثلاثة ناشئة عن امتزاج الطبيعة
اللاهوتية بالطبيعة الناسوتية . الثاني إذا افترضنا إمكان هذا التركيب
فإنه يتناقض مع النظر الفلسفى البحت . وقد أورد الغزالي في البداية
عَرَضاً وجزأ للمذهب اليعقوبى تَحَرَّى فيه الدقة في استخدام المصطلحات
ولكن غاب عنه فيما يبدو تعدد دلالاتها . وهو التعدد الذى كان سبباً
في قيام المنازعات الاعتقادية في العصور الأولى للمسيحية والذى أدى
إلى الانشقاق المونوفيسى القائل بالطبيعة الواحدة . فاليعاقبة يقولون
بوجود طبيعة أساسية واحدة في المسيح نشأت عن التركيب بين
طبيعتين . طبيعة لاهوتية وأخرى ناسوتية . وهذا التركيب يمكن
تصوره على شكلين : إما أن يكون تأليفاً بين عناصر متكاملة تنشأ
عنه مجموعة طبيعية Un tout naturel ، أو أنه عبارة
عن اختلاط أو امتزاج بين العنصرين . وفي كل من الافتراضين من
التجديف في نظر الغزالي مايستثير إنكاره والإزراء به .

وهاتان النظريتان قال بهما في العصور الماضية دعاة الفرق المارقة
في الشرق المسيحى . فسر جيوس النحوى أنكر تعدد الطبائع والخصائص
في المسيح وذلك بعد اتحاد اللاهوت بالناسوت ليُكوّن عنصراً ثالثاً
ناشئاً عن امتزاج الطبيعتين . وقد تكلم في هذا في رسالة له بعث بها

إلى أنطونيوس أسقف حلب المناسبة التصحيح الذى أجراه مجمع
الأساقفة لصيغة إيمانية ألّفها سرجيوس ، وقد جاء فيها : « يجب أن
نؤمن بأن للكلمة المُجسّدة خاصية فريدة تتعلق بالاثنيين ، كما نؤمن
بطبيعة واحدة للاثنيين فى الكلمة المُجسّدة . ومن رحمة الله تجلّى
اللاهوت ، ولكنه لم يتخط الخاصية البشرية بعد حصول الاتحاد
الكامل ، فلم يعد اللاهوت وحده ظاهراً ، كما لم يبق الناسوت كما هو .
وكل ما يتعلق بالتدبير إنما هو خاصية مفردة ، تلك هى الإله المُجسّد
وهو المسيح . وتلك الخاصية تتعلق به كما يتعلق الضحك بالإنسان »
(انظر كتاب : المونوفيسية السّاويريّسية Le monophysisme Severien
بقلم لوبون Lebon - لوفان سنة ١٩٠٩ م ص ١٦٣ وما
بعدها وص ٥٣٨ وما بعدها) .

وهذا التركيب فى مجموع طبيعى دافع عنه أيضاً الأبولونييريون
والآريوسيون ، فعندهم كما قلنا الأخذ بالمعنى الدقيق لتعلق النفس
بالبدن ، بلا اختلاط ولا امتزاج ، ولاتحول مادی ، ولكن الجزأين
تكاملاً وكوناً مادة ثالثة Tertium quid ، فهل كان هناك
فى الإسكندرية أشياء لهذه الهرطقة المسيحية أو تلك فى عصر الغزالي ؟
وهل عن طريق هؤلاء استمد الغزالي معلوماته مباشرة ؟ هذا فى نظرنا
قليل الاحتمال إذ دارت هذه المناقشات فى إطار نظرى مجرد .

وقد تناول الغزالي بطريقة منهجية كل الإمكانات المنطقية
للنظرية المسيحية ، وهى إمكانيات أو فروض كان قد وضعها دعاة
الفرق المسيحية قبل عهد الغزالي ، وكانت مثار مناقشات لاهوتية

محتدمة لامتداد حدثها . وإلى عهد طويل قبل الغزالي صُنِّفَتْ هذه الفروض وفُهرِست . ولعل هذا التصنيف والفهرمة كانا ميسورين للغزالي ورجع إليهما دون مشقة .

ولاشك أن الكنيسة اليغموبية في الإسكندرية ظلت عهداً طويلاً لاتعرف شيئاً عن أبولونير وآريوس بل وأوتيخوس أيضاً . فقد جمدت على مذهب المونوفيسية أو الطبيعة الواحدة وهو المذهب الذي دعا إليه ساويرس أمقف أنطاكية .

هذا وقد كان القديس يوحنا الدمشقي^(١) قد فرق بين الأوتيخيين وبين أولئك الذين يسميهم بالمصريين ممن أدرجهم في عداد المنشقين الذين رفضوا الأخذ بقرارات مجمع خلقيدونية ولكنهم ظلوا مع ذلك أرثوذكسيين في عقيدتهم . ويذهب إلى مثل هذا رينودو Renaudot في بحث له عن عبادات التبت . وفي رسالة أخرى عن مذهب اليعاقبة في الطبيعة الواحدة (والأخيرة لاتزال مخطوطة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٧٤٧٣ ممتنيات جديدة) ، وتتضمن ملخصاً للعقيدة المونوفيسية سَمَّى فيه اليعاقبة بأنصاف الأوتيخيين . وجاء في كتاب التاريخ الانتقادي للعقائد والمجادلات

(١) يوحنا أو يحيى الدمشقي (٨١ هـ - ١٣٧ هـ) من أبناء سرجون بن منصور الذي كان كاتباً لمعاوية بن أبي سفيان وولده يزيد ، وخدم يحيى الأمويين إلى أن اعتزل العمل في سنة ١١٢ هـ والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته . من مؤلفاته : الإيمان الأرثوذكسي والدفاع عن النصرانية والأخير وضعه على شكل محاورات بين المسلمين والمسيحيين ويعده يحيى الدمشقي من كبار علماء اللاهوت في الكنيسة الشرقية . أنظر مادة John of Damascus في الموسوعة البريطانية وإشارة موجزة عنه في كتاب مكدونلد تطور علم الكلام لندن سنة ١٩٠٣ ص ١٣١ - ١٣٢ (ع) .

والعادات والطقوس عند المسيحيين الشرقيين بقلم ريشار سيمون
Richard Simon (فرنكفورت على نهر المين سنة ١٦٩٣ م
ص ١٢٠ وما بعدها) :

«فيما يتعلق بالعقيدة المونوفيسية نجد المونوفيسيين سواء أكانوا
من الأرمن أو القبط أو الأحباش يتمسكون بمذهب ديوسقوريدس
فيما يتعلق بطبيعة المسيح الواحدة وأنهم لذلك يعدون من المارقة الزائغين
على الرغم من أنهم لا يختلفون عما يقول به اللاهوتيون اللاتين إلا في
طريقة التعبير » .

وحديثاً ذهب الأب جوجي Jugie الإخصائي في مسائل
المسيحية الشرقية إلى أن كنيسة مصر بعد الفتح العربي استمسكت
بعقيدة ساويرس الأنطاكي . ويقول في مادة المونوفيسيين « القيمة
Monophysites التي كتبها في معجم اللاهوت الكاثوليكي
(م ١٠ عمود ٢٢٣٠) وهي المادة التي نقلنا عنها كثيراً فيما سبق :
« في سنة ٥٤٣ م كرس ثيودوسيوس بطرك الإسكندرية المونوفيسي
يعقوب باراديه Jacques Baradée أحد تلاميذ ساويرس .
وقد نجح هذا في الحصول على كرسي أنطاكية من أحد الكهنة
المنشقين . ومنذ هذه اللحظة صارت الكنيسة السورية مونوفيسية .
وفي مصر أيضاً ظل المذهب المونوفيسي الخاص بساويرس سائداً ،
وذلك على الرغم من المناقشات التي احتدمت بين ساويرس وجوليان
الهيكارناسي ومن مقالات الفرق العديدة التي كانت لاتلبث أن
تظهر حتى تختفى . وبعد الفتح العربي استمسكت الكنيسة القبطية
بعقيدة دبو سقوريدس وساويرس وثيودوسيوس » .

[هذه كانت الأوضاع المذهبية في الكنيسة القبطية في العصر الذي يهمننا وهو القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجرى) . يؤيد هذا البيانات الإيمانية التي كان يعلنها البطارقة القبط عند اعتلائهم الكرسي البطريركي ويتضمن كتاب رينودو رسالة البطرك شنودة الذي كُرس في سنة ٨٥٩ م (٢٤٥ هـ) ورسالة البطرك مينا ٩٥٨ م - ٩٧٠ م (٣٤٧ هـ - ٣٦٠ هـ) . والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة . ولذا فإن المسألة عند الساويرسيين ليست مسألة امتزاج بين طبيعتي اللاهوت والناسوت بالمعنى الدقيق للفظ امتزاج . فهم يستبعدون استبعاداً تاماً المادة الناشئة عن هذا الاتحاد . ويقولون بأن هذا الاتحاد بين اللاهوت والناسوت قد تمَّ في وَحْدَةِ الكلمة ، فهو اتحاد أقنومى ، والطبيعتان تتجاوران مع احتفاظهما بكل خصائصهما .

وفي هذا المعنى يقول أبو البركات بن كَبَر في موسوعته الدينية : مصباح الظُّلمة وإيضاح الخدمة : « فصل في حد الاتحاد عند المتكلمين وبيان القسم الذى تعتقده النصارى من أقسامه : حد الاتحاد هو أن شيئين أو أشياء اجتمعت فصارت واحداً . واجتماع شيئين أو أشياء لا يخلو عند ذوى النظر من ستة أوجه .

١- إما أن يكون على طريق الامتزاج كالماء والشراب .

٢- أو على طريق الاختلاط كالحنطة والشعير .

٣- أو على طريق المماسه كالتقاء الشيئين بأحد جسميهما .

٤- أو على طريق المساكنة والحلول كالماء في الجرة والساكن في الدار .

٥- أو على طريق المجاورة كحضور النار بحضرة المصطليين بجرها .

٦- أو كاجتماع النار بالحديد والنفس بالجسم . والوجه الخمسة مَنفِيَّةٌ عن اتحاد المسيح له المجد فإنه لم يكن . . . فلم يبق أن يُمَثَّل إلا بالوجه السادس تقريباً للمعنى وهو أن يكون اتحاده كاتحاد النار بالحديد ، من غير أن تستحيل النار حديداً ولا الحديد ناراً . . . » .

وجاء في كتاب : الجوهرية النفيسة في علوم الكنيسة ، بقلم يوحنا بن أبي زكريا المعروف بابن سبَّاح : واتخذله منها (أى من مريم العذراء) جَسَداً كاملاً واتحد به وجعله معه واحداً بلا اقتران ولا اختلاط ولا امتزاج . » .

ويلاحظ أن الخلط ناشئ عن استعمال كلمة طبيعة *Physis* استعمالاً ذا معان متعددة . وعند ترجمتها إلى العربية بكلمة « حقيقة » زادت غموضاً . وقد اعتمد الغزالي هذه الترجمة . وسنحاول فيما يلي إيضاح هذا الغموض .

فعند اليعاقبة لاتعنى كلمة *Physis* الطبيعة المجردة المتميزة عن الأَقْنوم الذى به قوامها . ولكنها تعنى الطبيعة المادية *Nature concrète* التى سبق قيامها بنفسها . وبعبارة أخرى الطبيعة مساوية للأَقْنوم . وعلى ذلك فهم ينكرون القول بوجود طبيعتين أو أقنومين فى المسيح بعد اتحاد اللاهوت بالناسوت . إذ لم يعد فى المسيح سوى

شيء واحد هو « الكلمة » . وناسوته لم يكن قط طبيعة أى أن المسيح صار بعد الاتحاد ذا شخصية مستقلة . ومع ذلك فقد ارتضى اليعاقبة عن طريق التجوز العقلي التسليم بهذه النظرية حيث وقع اللقاء بين الناسوت واللاهوت ، وأطلقوا على الناسوت اسم « طبيعة » Physis كما لو كان للناسوت في هذه اللحظة وجود مستقل ، وهذا ليس سوى تمثيل خيالي محض ، فبعد التقاء الطبيعتين بقيت حقيقة واحدة هي طبيعة الكلمة . ولوصف الطبيعتين بعد الاتحاد يستخدم اليعاقبة كلمة Ousia أى كيان . فيقولون إن كيان اللاهوت بعد الاتحاد ظل متميزاً على كيان الناسوت دون اختلاط أو امتزاج .

وإذا بحثنا الآن في استعمال الغزالي لكلمة « حقيقة » نجد أنها تعنى من الدلالات المتعددة ماتعنيه كلمة طبيعة Physis عند اليعاقبة . فهي تارة تفيد معنى كيان وطوراً معنى أقنوم ، أى أن المدلول في الترجمة العربية يتأرجح بين معنى لفظ « ذات » ومعنى لفظ « أقنوم » . وهذا الخلط في المدلول عند الغزالي نجده أيضاً عند أبي البركات بن كبر في مصباح الظلمة . وكذلك عند ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين في كتابه : تاريخ المجامع الدينية . وهذا يؤكد لنا الأصل المصرى للمفردات التي استعملها الغزالي ، كما يتضح أيضاً من مضمون المذهب اليعقوبى الذى ناقشه الغزالي .

وهناك خلط آخر في المصطلحات يتصل بكلمة « تركيب » وهي الترجمة العربية لكلمة Synthesis اليونانية . وقد استعملها اليعاقبة للدلالة على كلمة « اتحاد » enosis . وفات الغزالي

أيضاً استدراك هذه التفرقة الدقيقة في استعمال الترجمة العربية .
زد على ذلك أن اليعاقبة عندما يتكلمون عن الثالث يُغيِّرون المصطلحات
التي يستعملونها ، فكلمة *Physis* تفقد عند ذلك مدلولها وهو
الطبيعة المادية المؤقنمة لتفيد معنى الطبيعة الفردية . ويُعَدَّر الغزالي
في هذا الاستعمال لأنه أخذ كما نرى بهذا التغيير في الدلالة . كما أن
حماسة اليعاقبة في جدالهم مع النساطرة قد حملتهم على استعمال لغة
متطرفة في هذا الموضوع .

وفي هذا الصدد يقول لوبون في كتابه : المونوفيسية الساويرية
(ص ٢١٢ و ٢١٨) : « إن بعض الألفاظ والمقارنات التي استخدمها
اليعاقبة ، يضاف إليها فيما يُحتمَل اللهجة المتشددة التي أثارها حماسهم
في الجدل ، قد غيَّرت فكرتهم تغييراً شاملاً . وبسبب هذه الأخطاء
الشكلية نجد أن معنى المونوفيسية صار عند اللاهوتيين والمؤرخين
الاسم الذي يطلق على الطبيعة المختلطة أو المزوجة . . . ولذلك نصادف
في كتابات اليعاقبة كلمات الاختلاط والامتزاج والأفعال المشتقة منها
للتدليل على اتحاد الكلمة بالجسد . وبوسعنا الاستشهاد بفقرات
كثيرة جاء فيها أن العناصر اختلطت وامتزج فيها الناسوت باللاهوت » .

ونضيف إلى ما ذكره لوبون مثلاً شائقاً لهذه الماخلة في استعمال
الألفاظ . فقد ورد في كتاب مصباح الظلمة لأبني البركات بن كبر :
« فصل فيما اتفقت الفرق الثلاث . . . عليه . . . وأما ما اختلفوا فيه ،
فهو أنا معشر اليعقوبية نقول : إن جوهر الكلمة اتحد بجوهر الإنسان
المأخوذ من مريم العذراء وصار جوهرأ واحداً وطبيعة واحدة ومشية

واحدة وأفنوماً واحداً هو الإله المعبود والمسيح المولود . . . ومع ذلك يدهشنا أن نجد الغزالي كرجل أجنبي عن المسيحية كان واسع الإلمام بهذه الدقائق ، لأنه بعد أن استبعد أكثر الفروض سُخْفاً تناول تبعاً النقاط التي يمكن أن يعرض لها اليعقوبي الأصيل في مذهبه ، فالمسألة ليست هي تلك الصفات التي تطلق بلا تمييز على الناسوت واللاهوت .

وهذه الاعتراضات اليعقوبية ذكرها عدد من الكتاب المسيحيين في هذا العصر. ولبحث هذه المسألة المتعلقة بالصفات وهي تلك التي تناولها الغزالي في ٢٥ ب ٢٦ من الرد الجميل ، نذكر ما كتبه عنها أبو البركات ابن كبر إذ قال : « وقد يقال عن الإنسان إنه مفكر وإنه طويل وإنما هو مفكر بنفسه لا بجسمه وطويل بجسمه لا بنفسه » . ويقول أيضاً : « لا امتزاج ولا اختلاط بل اتحاد يفوق العقل البشري إدراك كيفيته » . وهنا عاد الغزالي إلى « الحقيقة الثالثة » التي عاقته عن التعمق في هذا المذهب وانتهت به إلى دحضه . لقد أراد أن يجول في ميدان خصمه ، وأخلص في ما بذل من جهد في جداله ، ولكنه لم يستكمله ، ومرة أخرى نقول إن الفريقين لم يقصدا نفس الدلالات في مصطلحاتهما .

الفصل الثاني الملكية

الملكية كما نعلم هم مسيحيو الشرق الذين استمسكوا بمذهب المجمع الخلقيدوني : قراراته وعقائده وتعريفاته ومصطلحاته . فمذهبهم هو المذهب الكاثوليكي^(١) . والبيان الذي أورده الغزالي عن هذا المذهب استوفاه استيفاءً دقيقاً يبعث على الدهشة . ويكفى مع ذلك لكي نجعله أكثر وضوحاً ودقة أن نحول صيغة الإثبات في كلمة : « أخذت » في ٢٧ من الرد الجميل إلى صيغة النفي فنقول « ما أخذت » . وهذا الخطأ هو بلا شك سهو من الناسخ . بيد أن الغزالي لم يتداركه لأن حجاجه التالي مبني عليه . وعندما عاد إلى موضوع هذا البيان في ٢٨ ، ب ، نراه يستخدم هذه الألفاظ ذاتها . وقد حملنا هذا على أن نفترض استخدامه لمصادر سابقة ، كما يتضح من التجائه إلى حجج لا تتفق مع الخطأ السابق الذكر . ومن الجائز أن تكون هذه أصداء لحجج كانت تدور على ألسنة اليعاقبة لدحض مذهب الملكية كما في القياس التالي .

المسيح صُلب — لاشيء مما صُلب بـإِله — فلا شيء من المسيح بـإِله .

(١) الكاثوليكي هنا هي بمعنى العالمى ولا يقصد بها مذهب الكتلثة الذى ظهر فيما بعد بسبب عدة عوامل تاريخية حملت بابوات روما على القول بأن لهم الهيمنة على سائر الكنائس . وهذا ما لم تسلم به الكنائس الشرقية في القسطنطينية وأنطاكية وبيت المقدس والإسكندرية . وقد ظهرت بوادر الخلاف بين الفريقين منذ القرن الثامن الميلادى . ومن الدراسات الحديثة في هذا الموضوع كتاب الشرق الإغريق والغرب اللاتين بقلم فليب شيرارد Philip Sherrard (أكسفورد

وهذا يُذكرنا بالنقد الذى وجهه ساويرس بن المقفع لخصمه
الكبير سعيد بن البطريق (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) وذلك فى كتاب
ساويرس : تاريخ المجامع الدينية الذى جاء فيه : « فصل فيما يُورد
على الملكية . . . إذا سئلت هذه الطائفة : أَرَأَيْتُم الذى ولدته مريم مَنْ
هو ؟ لم يجدوا بدءاً من الإقرار بأنه المسيح ، ولا مندوحة لهم من
القول بأن المسيح الله الكلمة . فإذا قد صَحَّ القول بأن المولود من مريم
هو الله . فإن قيل لهم : أَرَأَيْتُم الذى عُلق على الصليب وطُعن أهو ذلك
المولود أو غيره ؟ لم يجدوا بدءاً من أن يقولوا إنه هو ذاك بعينه .
فإذن كان الله على الصليب . فقالوا : لا . فقد خالفوا قولهم الأول
والثانى » .

ويقول الغزالى : إنهم لتدعيم المعنى الظاهرى لهذه النصوص يبتدعون
كل هذه النظريات . وكم يكون سهلاً لهم لو أنهم أولوها تأويلاً
مجازياً .

الفصل الثالث

النساطرة

من خصائص مذهب النساطرة عند الغزالي الاتحاد بين المشيئتين
اللاهوتية والزاسوتية في المسيح . وهذا الاتحاد المشيئ *monothélisme*
الذى كثيراً ما ينسب لهم إنما هو في الواقع تأويل زائف
لصيغ مذهبهم . فقد كانوا في البداية يقولون « بوحدة المشيئة » ،
يقصدون بها أن هذه الوحدة إنما حدثت بإرادة الباري عز وجل .
وهذه اللغة هي أكثر اثتلافاً مع تفكير الغزالي . ثم حدث الخلط
في اتحاد المشيئة كما ذكر الغزالي . فالجاثليق تيموثي الأول المتوفى
سنة ٨٢٣ م (٢٠٨ هـ) الذى نقل الكرسي البطريركي إلى بغداد
في سنة ٧٨٩ م (١٧٣ هـ) سبق أن تكلم عن هذا الخلط . وكان تيموثي
يجيد اللغة العربية حتى أنه ترجم للخليفة العباسي المهدي كتاب
الطوبيقا لأرسطو . ونجد في مصر نفسها ذكراً لعميدة الاتحاد المشيئي .
يقول أبو البركات بن كبر في كتابه مصباح الظامة (المجلد العشرين
من مجموعة كتابات الآباء الشرقيين ص ١٦٣) :

« والنسطورة يقولون ... وربما قالوا : إن الاتحاد عبارة عن
صيرورة مشيئة أقنوم الأب وأقنوم الابن مشيئة واحدة . وتعلق
عليهما بمعلوم واحد بما هو عليه . وحكى غيره عنهم أنهم امتعضوا
من أن يقولوا إن كلمة الله حصلت في بطن امرأة أو حواها البطن

فاشتقوا لذلك تأويلاً أن الكلمة إنما حلت فيها كالأمر فحبلت كما تحبل سائر النساء ... »

ولنتساءل أين استمد الغزالي معلوماته عن النساطرة ومتى ؟ إنه ليتعذر علينا أن نحدد ذلك على وجه الدقة . والأدلة التي سقناها بالإضافة إلى ما قاله ابن كبرٍ تحملنا على القول بأن الغزالي لم يكن مهتماً بهذه المسائل إبان مُقامه ببغداد ، ولكنه عنى بها في مصر كما عنى بالمراجع التي كان في حاجةٍ إليها لإعداد رسالة الرد الجميل .

والغزالي في مناقشته "لمذهب النساطرة التي تَحَرَّى فيها التنزيه المطلق للذات الإلهية ينكر اتحاد المشيئتين اللاهوتية والناسوتية ، ولا يرى فيهما إلا اتحاداً معنوياً ، ويقول : "أوليس في الإنجيل حالات عديدة من التعارض بين إرادة المسيح وإرادة الله تعالى ؟

الفصل الرابع

كُتَاب مِصْر مِنَ الْمَسِيحِيِّينَ

إن اللغة القبطية - وهى الأثر الباقي لمصر القديمة التى قاومت الاحتلال الرومانى لعدة قرون - سرعان ما اختفت لتحل محلها اللغة العربية . وهذه إحدى الظواهر التى أثارت دهشة المؤرخين . ولسنا هنا بصدد البحث فى أسبابها بقدر ما نعى بوصف التطور الذى أدى إليها .

والوثائق التى لدينا تدل على أن اللغة القبطية كانت لاتزال اللغة السائدة حتى القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) أى بعد مائتى سنة من الفتح العربى . بيد أن هذا لم يكن سوى الجهود الأخيرة فى المقاومة . وابتداءً من القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) نراها قد اختفت تماماً لتحل محلها لغة الفاتحين . ومما يسترعى النظر أن أحبار القبط أنفسهم كانوا لا يكتبون إلا باللغة العربية . ويقول فى هذا الصدد ساويرس بن المقفع أسقف لأشمونين : « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوة المسيحيين وسألتهم مساعدتى على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطى واليونانى إلى القلم العربى الذى هو الان معروف عند أهل الزمان بإقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطى واليونانى عند أكثرهم »^(١) .

(١) ترجم الأب شدياق هذه الفقرة إلى الفرنسية وعثرنا على نصها العربى فى مقال بالفرنسية ، عنوانه : مدرسة من العلماء المصريين فى العصر الوسيط بقلم الأب ألكسيس مالون (مجلة الكلية الشرقية سنة ١٩٠٦ م ص ١١٠) - (ع) .

وأورد رينودو في كتابه : تاريخ البطارقة مايدل على اندثار اللغة القبطية ، فقد حكى كيف التجأ كيرلس إلى دير القديس ميخائيل لقراءة الأناجيل باللغة القبطية مستعيناً بشرح لها باللغة العربية ، ويرجع ذلك إلى قلة الملمين باللغة القبطية ، هذا وقد خلف كيرلس البطريك كيريستودول ، على الكرسي البطريكي في سنة ١٠٧٨ م (سنة ٤٧١ هـ) . وهناك حالة مماثلة في عدم الإلمام باللغة القبطية سبق لنا ذكرها وهي ترجمة هبة الله بن العسال للأناجيل إلى اللغة العربية .

ويبدأ هذا النسق من الكتاب المسيحيين العرب بمؤلف موهوب هو ساويرس الذي كان أسقفاً لبلدة الأشمونين في صعيد مصر ابتداءً من سنة ٩١٧ م (سنة ٣٠٥ هـ) ، وهو المعروف باسمه العربي : أبو البشر بن المقفع . وقد ترك لنا عدة مؤلفات في مقدمتها كتابه الشهير : « تاريخ بطارقة الإسكندرية » الذي وصل فيه إلى البطريك فيلوتيه في سنة ٩٩٩ م (سنة ٣٨٩ هـ) ونشره إيفتس B.T.A. Evetts في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين^(١) وقد أكمل الأسقف ميخائيل التنيسي هذا التاريخ الذي وصل فيه إلى سنة ١٢٤٣ م (سنة ٦٤١ هـ) . ومن مؤلفات ساويرس بن المقفع التي تهنا هنا « الرد على اليهود والمعتزلة » . ويعد من المراجع الهامة لدراسة الاعتزال « رسالة عن التشليث » ، « الرد على النسطورية » ، « وشرح سر »

(١) هذا الكتاب لم ينشره إيفتس كاملاً وقد حقق الأجزاء الباقية منه الأستاذ يسي هيد المسيح وعاونه في هذا المستشرق بومشارك والدكتور عزيز سوريال عطية . ونشرت جمعية الآثار القبطية هذه الأجزاء في القاهرة (ج) .

التجسد»، «وشرح الإنجيل»^(١). ونأسف لعدم رجوعنا إلى المؤلفات الأخيرة التي لاتزال مخطوطة . ولا شك أنها لو كانت قد حققت ونشرت لأمدتنا بقدر يعتد به من المعلومات في موضوع الرد على المسيحيين الذى نحن بصدده . ولنذكر أيضاً من مؤلفات ساويرس ابن المقفع كتابه : « تاريخ المجامع الدينية » الذى قصد به الرد على سعيد بن البطريق (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) . وهذا هو الاسم لأوتيوخوس أسقف الملكيين الذى أثرت دعايته تأثيراً عكسياً أدى إلى إرجاع الكثيرين إلى المذهب المنوفيسى الذى يقول بالطبيعة الواحدة .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) أى فى عصر الغزالي أغنى اثنان من البطارقة الأدب الكنسى بعدد من مؤلفاتهما . وهذان هما كريستودول (١٠٧٧ م) وخلفه كيرلس الثانى (١٠٧٨ م ١٠٩٢ م) . وقد تحدث عنهما رينودو فى كتابه : تاريخ البطارقة (ص ٤٢٠ : ٤٢٤) . ولم يصلنا للأسف شئ من هذه المؤلفات .

وفى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) واصل البطارقة الكتابة لإصلاح الكنيسة ، ومن هؤلاء بطرس المليجى مؤلف كتاب الفرق الذى رد فيه على نحل الملكية والفرنجة والأرمن والسوريين والنساطرة . وفى نفس هذا العصر فى سنة ١١٨٨ م (أى سنة ٥٨٤ هـ) كتب أبو صالح سديد بن بانا كتاباً عن كنائس

(١) أورد يسى عبد المسيح ثبثاً ضافياً بمؤلفات ساويرس بن المقفع فى فصل عقده فى دراسة سيرته ومؤلفاته نشر فى كتاب صور من تاريخ القبط (القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ١٨٧ : ٢٠٨) - (ع) .

القبط وأديرتهم الثمانى والأربعين حققه ونشره إيفتس مع شروح
وحواش بقلم ألفريد جون بطلر^(١).

واستمرت حركة التأليف فى القرن الثالث عشر الميلادى (السابع
الهجرى) حيث ظهر أولاد العسال وهم الإخوة الثلاثة : أبو الفرج
بن العسال المفسر ، والصفي أبو الفضائل اللاهوتى المتكلم ،

(١) عنوان هذا الكتاب هو : « كنائس مصر ودياراتها » ومؤلفه يعرف باسم أبى صالح
الأرمنى وقد حقق نصه العربى B.T.A, Evetts وترجمه إلى الإنجليزية بالإضافة إلى تعليقات
وحواش بقلم ألفريد جون بطلر A,J,Butler ونشر الكتاب فى أكسفورد سنة ١٨٩٥ م
بيد أن الأستاذ جرجس فيلوثاوس عوض صاحب المؤلفات القبطية الكثيرة والمتوفى سنة ١٩٥٤
ينسب هذا الكتاب إلى الشيخ المومنين سعد الله بن جرجس مسمود المتوفى بعد سنة ١٢٠٩ م
أو سنة ٦٠٥ هـ وينكر نسبته إلى أبى صالح الأرمنى ويقول إن الرحالة الأب فانسليب Vansleb
(١٦٣٥-١٦٧٩ م) - أنظر بياناً عن فانسليب هذا فى كتاب جان مارى كارى Jean Marie Carré
والرحالة والكتاب الفرنسيون فى مصر « ، نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ،
الطبعة الثانية ١٩٥٦ م ج ١ ص ٢٩ وما بعدها - أخذ من بين المخطوطات القبطية والسريانية
من مصر أوراقاً من كتاب الشيخ المومنين وأودعها المكتبة الأهلية بباريس . وعندما نشره إيفتس
فى أكسفورد سنة ١٨٩٥ م نسب إلى أبى صالح الأرمنى ، لذكر اسمه بالورقة الأولى وهى بغير
الخط الأصلى فى نظر عوض . وعنده أن هذا خطأ .

وأضاف عوض بأن القسم الأول من مخطوطة هذا الكتاب موجود فى حيازته . أنظر مقدمة
الملحق . د الخالص بالكنائس والديورة فى مصر بقلم جرجس فيلوثاوس عوض فى الجزء الثانى من
دليل المتحف القبطى طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٣٢ م ص ٢١١ .

و كنت أنتظر أن يكون هذا الكشف العلمى ، إذا كان صحيحاً ، داعياً إلى نشر هذا الكتاب
كاملاً مع تصحيح نسبته إلى مؤلفه ، أو على الأقل أن يودع الأستاذ عوض مائى حوزته من
بقية مخطوطة هذا الكتاب لدى هيئة علمية كجمعية الآثار القبطية أو حتى فى دار الكتب بالقاهرة
لينهض من يقوم بنشره كاملاً . ولا نشك فى أن الدكتور بطلر (١٨٥٠ - ١٩٣٦ م) صاحب
كتاب فتح العرب لمصر وواضع أساس علم الآثار القبطية ومؤلف كتاب كنائس مصر القديمة
(لندن سنة ١٨٨٤ م فى مجلدين) لو علم بما كتبه الأستاذ عوض لاهتم بهذا الموضوع ولعله كان
قد سعى أو أوصى بنشره . (ع) .

وأبو إسحق صاحب المؤلفات الخاصة بطقوس العبادة في الكنيسة القبطية .
ونذكر أيضا من هؤلاء المؤرخ المكين بن العميد المتوفى سنة ١٢٧٣م
(سنة ٦٧٢ هـ) صاحب كتاب « المجموع المبارك » الذى نشر
إيريمنيوس Erponius فى ليدن سنة ١٦٢٥م قطعة منه تحت
عنوان : تاريخ العرب بقلم المكين جرجس بن العميد القبطى
اليقوبى .

وبلغ هذا التأليف ذروته فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن
الهجرى) بظهور شمس الرئاسة أبى البركات بن كبر المتوفى سنة
١٣٢٠م (سنة ٧٢٠ هـ) صاحب كتاب « مصباح الظلمة وإيضاح
الخدمة » . وهو موسوعة دينية لاغنى عنها فى دراسة البيئة المسيحية
فى مصر . وكم أفدنا من البيانات التى ذكرها فى كتابه ، وذلك
تعليقاتنا على رسالة الرد الجميل .

وقد نشرت قطع من كتاب ابن كبر فى مجموعة كتابات الآباء
الشرقيين ، منها ما كان بعناية فيلكور Villecourt وواصل
تحقيق القطع الأخرى تيسران Tisserant الذى ترجم أيضا لابن
كبر فى معجم اللاهوت الكاثوليكي (المجلد الثالث عمود ٢٢٩٣ :
٢٢٩٦) . ومن مؤلفات ابن كبر الأخرى كتاب : « جلاء العقول
فى علم الأصول » ، منه ثلاث نسخ خطية فى قسم المخطوطات العربية
فى مكتبة الفاتيكان تحت أرقام ١٠٥ ، ١١٨ ، ١١٩ تناول فيه
المؤلف مذهب التثليث والتجسد . ومن عناوين فصوله : لماذا يوصف
المسيح بأسماء لاهوتية وناسوتية ؟ ، فى الأشخاص اللاهوتية الثلاثة

في المسيح ، لماذا يصف الكتاب المقدس المسيح كإله وكنسان .. إلخ .
وهذه المسائل تتصل في مجموعها اتصالاً وثيقاً بما تناوله الغزالي في
الرد الجميل . ولو كان قد تيسر لنا الرجوع إلى كتاب جلاء
العقول لأفدنا منه كثيراً في تعليقاتنا . ونأمل أن نقوم قريباً بهذا
العمل . هذا ولأبي البركات رسالة عنوانها « الرد على المسلمين » ،
منها نسخة مخطوطة في مكتبة الفاتيكان .

ونشير أخيراً إلى كتاب « الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة »
بقلم يحيى بن زكريا المعروف بن سباع ، وقد حقق نصه العربي
بيرييه Périer ونشره في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين (المجلد
الخامس عشر ص ٥٩٣ : ٧٦٠) .

ثم بدأ الانحلال في القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع الهجري)
وهذا العصر متأخر بما يبعدنا عن موضوعنا .

ولنصف أخيراً أن عدداً كبيراً من المترجمات من القبطية إلى
العربية ظهرت في الفترة ما بين القرنين العاشر والثالث عشر الميلاديين
(أي ما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين) وهي مترجمات
جديدة بالدراسة .

تذييل عرض نقدي

(لمخطوطات الرد الجميل التي رجع إليها الأب شدياق)

من مخطوطات الرد الجميل ثلاث ، اثنتان منهما أشار إليهما الأستاذ ماسينيون وهما مودعتان في مكتبة أيا صوفيا بالقسطنطينية وتحملان رقمي ٢٣٤٦ ، ٢٣٤٧^(١) ، وقد رمزنا إليهما بحرفي ب و س . وهما مخطوطتان بينهما صلة نسب ، اعتمدنا عليهما في التحقيق وستناولهما بالتحليل فيما بعد . والمخطوطة الثالثة اهتمدنا إليها في ليدن قبل عدة أسابيع من تقديم نسختنا المحققة للطبع . وقد ورد ذكر هذه المخطوطة مع وصف موجز لها ، غفلاً من اسم مؤلفها ، وذلك في فهرست دي غوى تحت رقم ٢٠٨٤ ، وفي فهرست شتتينشيدر تحت رقم ١٣٣ . وقد مضت هذه المخطوطة على هذا الوضع دون أن يلحظها أحد . وقد تفضل الدكتور أرنلدونك Arendonk أمين مكتبة جامعة ليدن ، فيسر لنا الحصول على نسخة مصورة منها استعنا بها في اللحظة الأخيرة في تقويم النص وسرمرز لها بحرف ج .

(١) رقما هاتين المخطوطتين عند ماسينيون في مقاله عنها في مجلد الدراسات الإسلامية (عدد ٤ سنة ١٩٣٢ م هما : ٢٢٤٦ و ٢٢٤٧ . وذكر بروكلمان أنها في مجموع تحت هذين الرقمين . والرسالة الأولى في هذا المجموع منسوبة خطأ للغزالي إذ أنها لإمام الحرمين وعنوانها : شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل (انظر الترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي للأب بويج ص ١٢٥ ، ١٢٦ وكذلك ص ١٤٠ رقم ٢٢٧) . وأشارت إلى رسالة إمام الحرمين فوقية حسين محمود في كتابها عن الجويني (القاهرة سنة ١٩٦٤ م ص ٨٥) وأوردت رقمي بروكلمان : ٢٢٤٦ ، ٢٢٤٧ . وأضافت بأنه توجد نسخة مصورة من رسالة الجويني في معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٥٩ فولم . (ع) .

هذا وقد سبق للأستاذ ما سينيون أن وصف المخطوطة ب وذلك
في مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ سنة ١٩٣٢ م) . وهي
مخطوطة متوسطة في حالة جيدة ، تشتمل على أربع وخمسين ورقة
مكتوبة بالخط النسخي التركي . وكتابتها دقيقة سهلة القراءة .
ولكن كثيراً ما تنقصها علامات الشكل . وقد قرئت هذه المخطوطة
بدليل وجود إضافات بين السطور . وقد دونت هذه الإضافات أحيانا
بخط مختلف ، وفي أحيان أخرى نجد الكلمة الأصلية قد مُحيَتْ ،
وحتى يشغل التصويب نفس الحيز كُتِبَ بخط دقيق حُشِرَ مع بقية
النص . وبداية المخطوطة مقصورة على البسملة ، يليها : « أما بعد ،
حمداً لله ، والصلوة والسلام على محمد خير خلقه وآله ، فإن رأيت
مباحث النصارى ... ضعيفة المعاني » . وفي الختام كتب الناسخ :
« نجز الكتاب بكامله » . دون أن يذكر لنا تاريخاً يحدد لنا زمن
كتابته . ومع ذلك فإن نمط الكتابة يدل على أنه نُسخَ في خلال
القرن الماضي .

أما النسخة س فتبدو مختلفة تماماً ، فالكتابة سهلة القراءة جيدة
التنسيق كما في النسخة ب ، ولكن القَطْع أكبر قليلاً . والخط
مع دقته رديء نوعاً ما . ويسهل أن نُرجع نمطه إلى القرن الخامس
عشر الميلادي (التاسع الهجري) . وتحمل الورقة الأولى فوق العنوان :
« في نوبة المغفور له من ربه ... » يلي ذلك عدة كلمات تتعذر
قراءتها (... رحمه الله » وهذه العبارات مكتوبة بخط مختلف عن
خط المخطوطة . وكُتِبَ فوق تَشْبِيكِ العنوان « سه ٨٧ » . ولم يكشف

الفحص الدقيق عن رقم آخر على يمين أو يسار رقم ٨٧ . ولذا فقد تعذر معرفة آية إشارة لرقم المئات . وليس لنا إلا القول بأن النسخ حدث في خلال قرن هجرى مجهول لنا ، ولعله القرن التاسع كما قد يبدو لنا من نمط كتابة المخطوطة .

ومع ذلك فإن المقابلة بين المخطوطتين تسمح لنا بأن نستخلص من النتائج ما يعد أقرب إلى الصواب ، وذلك فيما يتعلق بصلة النسب بينهما . فنلاحظ أولاً المماثلة التامة بين ب ، وس في حذف الهمزات مثل « مشية » بدلاً من « مشيئة » ، « وجيت » بدلاً من « جئت » ، « وقايل » بدلاً من « قائل » . « ومتبرياً » بدلاً من « متبرئاً » . وكذلك « لاها » بدلاً من « لاهاء » . وانظر أيضاً ١٢٢ ، وب ، حيث وردت كلمة « جزء » مضافة إلى أنواع عديدة من الضمائر وتماثل في هذا النسختان ب ، وس .

وعلاوة على إغفال الهمزة تشترك المخطوطتان في كتابة الياء ألفا كما في « مُعْطَاً » بدلاً من (« مُعْطَى ») . « وفدا » بدلاً من « فدى » . وأخيراً نجد في النسختين نفس الأخطاء في « آبة » بدلاً من « أَبَتْ » وهى أظهر حين تضاف إليها ياء النداء . ولندكر أخيراً كتابة « إنما » في كلمة واحدة (كما لو كانت أداة القصر) بدلاً من كتابة الحرفين منفصلين : « إن ما » ، كما يقضى بذلك السياق . وأوضح من هذا اتفاق المخطوطتين في أخطاء ظاهرة نورد فيما يلى أمثلة منها :

١ - عبارة « كم بالأحرى » أو « فبكم أخرى » كتبت « فبكم أحرأ » وتكرر هذا الخطأ ثلاث مرات في ب وس .

٢ - في ١٣٧ وب سها الناسخ فكرر عبارة : « يريد أن هذا الوصف لم يزل ثابتاً للإله ». وقد كتبها في السطر السابق وبينهما : « وكان ههنا » . وورد هذا الخطأ مرتين في ب وس .

٣ - في ١٣٢ : « هذه الإشارات الذي » . بدلاً من « التي » في كل من ب وس ، ونفس الخطأ مكرر مرتين في النسختين .

٤ - في ١٣٧ و ٤١ ب كلمة « مدلولها » كُتِبَتْ « مدلولها » . وتكرر الخطأ مرتين . بيد أنه مما يسترعى النظر أنها صُحِّحت في المرة الثانية في النسختين .

٥ - في ١٤٢ : « فالتأويل إذا صُرف اللفظ على ظاهره » بدلاً من « عن ظاهره » . والخطأ مشترك دائماً في النسختين .
٦ - في ١٤٣ : تشترك النسختان في إيراد عبارة : « غير بعد » ولا يمكن أن تكون سوى « غير منفك » .

٧ - في ١٢٥ : « الحقيقة المفردة » . وهذا سهو من الناسخ ، صوابه : « الحقيقة الثالثة » .

٨ - في ١٤٥ وب : « بمجموع » بدلاً من جميع . ومع ذلك فقد صححت في المرة الأولى في س و كُتِبَ التصويب في الهامش .
٩ - في ١٣٥ : عبارة : « أي أن » ، سقط حرف أن في كل من ب وس .

١٠ - في ١٥٣ : عبارة « غير ما بيَّناه » بدلاً من « عين ما بيَّناه » .

١١ - في ١٨ ب اقتباس من سفر تيموثى الأول إصحاح ٦ عدد ٢ :
« والوسيط. بين الله والناس الإنسان يسوع » وقد سقطت منه كلمة
« الإنسان » في ب وكذلك في س . غير أن هذه الكلمة أضيفت
في النسخة الأخيرة فوق السطر . ويوجد نفس هذا الاقتباس في
١٤٨ ولكنه ورد صحيحاً في النسختين .

وعلينا أن نختم هذه الملاحظات بالإشارة إلى خطأين في كتابة
الآيات القرآنية ، أولهما مقصور على النسخة س وحدها حيث جاء
فيها « مهتدى » بدلاً من « لنهتدى » في الآية ٤٣ من سورة الأعراف
ولكن الآية وردت صحيحة في ب . والخطأ الثانى في كتابة الآية
١٧١ من سورة النساء ، وهو مشترك في كل من ب وس . فعبارة
« لاتغفلوا » ، كتبت لاتغفلوا . غير أن الخطأ أصلح في ب بكشط
الواو وترك مكانها خالياً هكذا : « لاتغفلوا » .

وتحملنا هذه المشابهات على الاعتقاد بأن إحدى النسختين
منقولة عن الأخرى أى أن المشكلة تنحصر بعد ذلك في تحديد تاريخ
كتابتهما . ومع ذلك فإن هذا الظن لا يعد مقارباً للصواب لأنه مع
اشتراك النسختين في عدد من الأخطاء فإن هناك من العبارات المحذوفة
ما تختلف فيه إحدى النسختين عن الأخرى . وكل منهما في هذا
الصدد تكمل الأخرى . وفي الواقع يكسر هذا السقط في ب وخاصة
قرب نهايتها حيث فترت عناية الناسخ بما يكتب . وتزودنا النسخة س
بما يكمل هذا النقص . وقد أشرنا إلى ذلك في أسفل الصفحات .

ولكن النسخة س بدورها بها سقط في مواضع أخرى أكملناه
من ب ، مما يثبت أن س لم تكن أصلاً نقلت عنه النسخة ب .
وفي مقدمة هذا السقط ما وقع في ١٦ ا حيث اختلفت النسختان
اختلافاً واضحاً اضطررنا معه إلى الجمع بين النسختين لنصل إلى
نص يسهل فهم المراد منه . ولا يمكن أن نتصور ناسخاً يتحرى الدقة
في كتابته يسمح لنفسه بمثل هذا التجاوز في نقل ما يكتب .
ولدينا مثال آخر في ١١٠ ا . فقد جاء في النسخة ب : « أن يُفِيض
عليهم من عنايته وتوفيقيه إلى ما يُرشدهم » ولكن كلمة « توفيقيه »
سقطت من س . ويمكن القول تبعاً لذلك أن ب ليست منقولة عن س .
وهناك أمثلة مشابهة لهذا السقط في ١٥ ا وب ، ٢٩ ا وب ، ٤٣ ا وب ،
٤٤ ا وب ، ٤٩ ب ، ٥٠ ا وقد أشرنا إلى ذلك في أسفل الصفحات
وهذه الأمثلة تؤكد لنا أن النسختين ب وس ليست إحداهما
منقولة عن الأخرى .

ومع ذلك فإن ما بينهما من المشابهات ما يدل على أن المخطوطتين
ينتسبان إلى أسرة واحدة . ومن جهة أخرى فإن ما بينهما من الفوارق
ما يُستبعد معه احتمال انتسابهما إلى أصل مقارب لهما . ولكنه مقارب
لإحدهما على الأقل . هذا والنسخة ب أحدث من س . وهناك نسخ
خطية وسيطة بينها وبين الأصل وهي التي كانت سبباً في تشويه
متنها .

ولنصف أخيراً أن س أقدم من ب ، كما أنها أكثر ضبطاً ،
فكانت لذلك نعم العون لنا فيما أجريناه من التصويبات . ومع ذلك

فإن ب كانت أقرب منالاً فقد ظلت وحدها في يدنا وقتاً أطول . وقد أثبتنا أرقام ورقاتها في هوامش نسختنا المحققة .

ولنتقل الآن إلى المخطوطة ج . وهي تقع في اثنتين وعشرين ورقة في حجم الثُمن ، وخطها دقيق متداخل . ويبدو أنها روجعت بدليل وجود تصويبات بين السطور وفي الهوامش . هذا وقد كُتب على المخطوطة أنها نُسخَت في شهر رجب سنة ١٠٦٥ هـ . وهذا التاريخ يجعل من المخطوطة وثيقة متأخرة . وتبين لنا عند فحصها أنها مستقلة عن ب وس ، وإن كان نصها لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن ب وس . ولكن بها كثيراً من السقط قد يصل أحيانا إلى ورقتين أو ثلاث ، كما تشتمل على أخطاء ظاهرة . ومع أنها روجعت فإنه يصعب تفسير هذه المراجعة إلا على أساس نقص الأصل الذي نُقلت عنه . زد على ذلك أنه توجد بها هنا وهناك زيادات قصيرة لا توجد في ب وس . وهي حقاً قليلة الأهمية ولكنها مع ذلك تدل على استقلال المخطوطة ج عنهما .

يَبْدُ أن المخطوطة ج بهذا الوضع قد زُوِّدتنا بقراءات أفضل كما في ١١ حيث وردت في هذه الورقة كلمة « فكر » بدلاً من كلمة « كفر » في ب وس ، وكلمة « أوضح » في ٦ ب بدلاً من « أصح » في ب وس . وكلمة « عَبد » في ٢٠ ب بدلاً من كلمة « عند » في ب وس .

وجملة القول إن المخطوطة ج كانت لنا مصدراً ثميناً في تقويم النص . على الرغم من أنها لم تزودنا بتعديلات جوهرية . هذا وقد تجنبنا الإشارة إلى الأخطاء الظاهرة في الكتابة ، وهي أخطاء لا تؤثر في النص ، وذلك لكيلا نُكثِر من الحواشي دون طائل . ولكننا مع ذلك قد أشرنا في الحواشي إلى جميع الثغرات ومواضع السقط .

الرد الجميل للغزالي

كما حققه الأب روبير شدياق

وفي هذه الطبعة الثانية للنص زيدت بعض التحقيقات والتعليقات

الرد الجميل

لإلهية عيسى بصريح الإنجيل

للشيخ الإمام حُجَّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

«ظ»^(١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ ثَقَى^(٢)

أما بعد حَمْدُ اللَّهِ^(٣) والصلاة على محمد خير خَلْقِهِ وآلِهِ ،
فإني رَأَيْتُ مباحثَ النصارى ، المتعلقة بعقائدهم ضعيفة المباني ،
واهية القُوَى ، وَغَرَّة المسالك ، يَقْضِي المتأمل من عقول جَنَحَتْ
إِلَيْهَا عَجَبَهُ^(٤) ، ولا يقف من تعقيدها على اليسير من أَرَبِهِ .
ولا يُعَوِّلُون فيها إلا على التقليد المحضن ، عاصمين بالنواجذ على
ظواهر أَظْلَقِهَا الأولون ، ولم ينهض بإيضاح مشكلها لقصورهم
الآخرون ، ظانين بأن ذلك^(٥) هو الشرع الذى شرعه لهم عيسى
عليه السلام ، معتردين عن اعتقادهم بما ورد من نصوص
يعتقدون أنها قاهرة للفكر^(٦) ، غير قابلة للتأويل ، وأن صَرَفَهَا
عن ظواهرها عسير^(٧) .

(١) الأعداد الجانبية تشير إلى مخطوطة أيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ بالقسطنطينية مبينة أرقام
ورقاتها وحرف -و- أى وجه الورقة وحرف -ظ- أى ظهرها . (ع) . (٢) وبه ثَقَى ، لم ترد
في كل من ب و ج (٣) في الأصل : أما بعد خدا لله والصواب ما أثبتناه (ع) . (٤) قَضَى
منه العجب أى تعجب منه غاية العجب فوق العجب حقه ، ولا أَقْضَى منه العجب أى لا يمكن
توفية العجب حقه لعظم الأمر ، وفي المصباح : وقولهم لا أَقْضَى منه العجب ، قال الأسمعى
لا يستعمل إلا منغيا . (ع) (٥) في ج : إن ذلك (٦) في ب و س : للكفر . (٧)
في ب و س عسيرة

وهم في ذلك طائفتان : طائفة وهم الأكثر لم يمارسوا شيئاً
من العلوم التي يقف بها الناظر على استحالة المستحيل ، فيجزم
باستحالة وجوده ، وإيجاب الواجب ، فيزني عدم وقوعه ،
وإمكان الممكن ، فلا يعتقد مُحالاً لازماً لطرفي وجوده وعدمه .
بل ارتسمت في أذهانهم صُورٌ منذ صِغَرهم ، واستمرت بهم الغباوة
إلى أن صار ذلك فيهم مَلَكَةً ^(١) . فهذه الطائفة بُرُوها من دأبها
عسير .

وطائفة لهم أدنى معقول ، وقد أَلَمُوا بيسيرٍ من العلوم ،
فنجدهم ناكسين عن هذا المعتقد ، لايسامحون أفكارهم
بمقاربته ، يُعَوِّلون تارةً على تقليد الفيلسوف ^(٢) في مسألة الاتحاد ،
لإعظامهم مايؤدى إليه من هَدم قواعد تظافرت على ثبوتها صرائح
العقول ، فأرين من هذه المعضلة إلى التقليد المحض ، معتقدين
أن الفيلسوف قد حاول العلوم الخفية ، فأبانها جَلِيَّةً مُبَرَّهنةً ،
ظانين بأن من هذا شأنه جدير بأن يُعَوَّل على أقواله ، ويُتَقَلَّد
في المعتقدات ، فلذلك ينفصلون عن مسألة الاتحاد بِرَدِّها
إلى مسألة تعلق النفس بالجسد .

(١) في ج : صار لهم ذلك ملكة

(٢) يقول الأب شدياق في تعليقاته في المقدمة إن الإشارة هنا هي إلى الفيلسوف أرسطو على
اعتبار أنه صاحب تعلق النفس بالجسد . (ع) .

ولو راجع هؤلاء المساكين عقولهم ، وتركوا الهوى والتعصب
لعلّمو أنهم قد نكبوا^(١) عن مَحَجَّة الصواب ، وأخطأوا سبيل^٢
الحق لوجوه :

أَحَدُهَا أَنَّهُمْ جَعَلُوا ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ الْقِيَاسِ فغَلَطُوا^(٢) . لِأَنَّ الْقِيَاسَ
رَدُّ قَرْنٍ إِلَى أَصْلٍ بِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ ، هِيَ مَنَاطُ الْحُكْمِ . وَأَيُّ عِلَّةٍ
عَقَلَهَا هَذَا الْقَائِلُ مُقْتَضِيَةٌ لِحَقِيقَةِ التَّعْلُقِ الَّتِي يَقُولُ بِهِ
الْفِيلَسُوفُ^(٣) ؟ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يُعَدِّيهِ إِلَى ذَاتِ الْبَارِي لِيَصَحَّ لَهُ
الْقِيَاسُ .

وإن جعل ذلك من قبيل التشبيه والتمثيل فغلطوا أيضاً .
لأنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا مُتَّصِرًا حَتَّى يَكُونَ الْعِلْمُ
بِهِ مُقْتَضِيًا لِلْعِلْمِ بِالْمُشَابَّهِ . وَالْقَائِلُ مِنْهُمْ بِهَذِهِ الْمَقَالَةِ لَوْ بَذَلَ جُودَهُ
عَلَى أَنْ يَأْتِيَ بِأَدْنَى شُبْهَةٍ تَقِفُهُ عَلَى حَقِيقَةِ النَّفْسِ وَحَقِيقَةِ
التَّعْلُقِ الْقَائِلِ بِهِمَا الْفِيلَسُوفُ ، لَأَقَرَّ بِمَا أَحْجَزَ عَنْ إِدْرَاكِ ذَلِكَ .
فَكَيْفَ يَصَحُّ لَهُ الْقِيَاسُ وَالْحَقَائِقُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لَهُ ؟

ثُمَّ إِنْ مِثْلُ هَذَا الْقِيَاسِ لَا يَسَامَحُ النَّارِعِيَّ نَفْسَهُ فِي اسْتِعْمَالِهِ .
بَلْ هُوَ مِنَ الْأَقْيَسَةِ الْمَهْجُورَةِ ، الْمُسَمًّى بِقِيَاسِ التَّعْقِيدِ ، وَهُوَ أَنْ
يُحَاوَلُ إِثْبَاتُ حُكْمٍ خَفِيَ فِي شُبْهَتِهِ بِمَا هُوَ أَخْفَى مِنْهُ أَوْ بِمَا يُحْتَاجُ
فِي إِثْبَاتِهِ إِلَى إِعْمَالِ الْفِكْرِ ، وَاسْتِخْرَاجِهِ بِالْأَدَلَّةِ الْغَامِضَةِ ،
كَالنَّفْسِ الْقَائِلِ بِهَا الْفِيلَسُوفُ الَّتِي لَا يُتَخَيَّلُ وُجُودَهَا إِلَّا بِتَعْقِيدَاتٍ
وَعُمُوضٍ فِي الْمَأْخُذِ .

(١) نكب من باب نصر أى عدل (ع) (٢) الأصوب : فغلطوا (ع)

(٣) في ج : يقوله

وإذا كان هذا مهجوراً في الفروع المبنية على أيسر ظن فكيف يُعَوَّل عليه في الأصول المتعلقة بذات واجب الوجود ؟ وكيف يتم ادعاء ذلك ومناط الحكم لو عُرِث^(١) عليه لاقتضى ألا يكون للإله تعلق بذات أحد من البشر على حدّ تعلق النفس بالبدن ؟ لأنهم يقولون إن كل نفس تعلقت ببدن فشرط تعلقها به أن يكون بينها وبينه مناسبة وملاءمة لأجلها كان التعلق . والإله جلّ اسمه مُنَزَّه عن مثل ذلك .

ثم لو سُلِّمَ لهم ذلك وأن التعلق الذي حاولوه مُتَصَوِّراً على وفق الآراء الفلسفية ، لم يحصل لهم به غناء ، ولم ينهض ذلك بمقصودهم في إثبات الإلهية لعيسى عليه السلام . لأن الفيلسوف يقول إن للنفس بالبدن تعلقاً تدبيرياً^(٢) . وأن اللذة والألم يحصلان لهما^(٣) ، بواسطة تعلقها به إذا انفعلت القوة الحساسة بالملائم والمنافی . ومُحَال أن يُرَاد هذا التعلق بجملته مع ما ذكر لأن حصول اللذات لذات الباري مُحَال .

بَقِيَ أن تؤخذ هذه النسبة التدبيرية مُجَرَّدة عن حصول اللذات . وهذا أيضاً غَيْرُ مُجَدِّدٍ لِأَنَّ الخالق مُدَبِّرٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَالَمِ ، وَلَهُ إِلَى كُلِّ مَخْلُوقٍ نِسْبَةٌ تَدْبِيرِيَّةٌ .

٤ و فَإِنْ قِيلَ : الْمُرَادُ نِسْبَةٌ ظَهَرَ أَثَرُهَا فِي خَرَقِ الْعَوَائِدِ كِلَاحِيَاءِ الْمَيِّتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ . فَيَدُلُّ إِذْ ذَاكَ عَلَى الْمَقْصُودِ . فَالْجَوَابُ : إِنْ مِثْلُ

(١) في ج : لو غير عليه (٢) في ج : النفس بالبدن تعلقها تدبيرياً (٣) في س : له (وهذه القراءة أصح لأن الإشارة إلى النفس وحدها - ع) .

هذه النسبة التي يتمكن المُتَصِف بها من الإتيان . بخرق العوائد ثابتة لغير عيسى عليه السلام . فإنهم معترفون بأن موسى عليه السلام قَلَب العصا ثعباناً . وهل إحياء الميت إلا عبارة عن اتصاف الجماد بالحيوانية ؟ بل هذا أدلّ على المُعْجَز . لأنَّ جَعَلَ مالم يتصف بحياة قط حَيّاً أدلّ على القدرة من إعادة الشئ إلى حالته الأولى . ثم انشقاق البحر وجعل كل فِرْق^(١) كالطود العظيم من غرائب المعجزات .

وقد شهدت التوراة التي يُصَدِّقونها بأن موسى عليه السلام أخرج يده بَرَصاء^(٢) كالثلج ، ثم أعادها إلى لون جسده . وفي أسفار الملوك والقضاة ، وهو من جملة كتبهم العتيقة التي تُقْرَأ في كنائسهم أن إيليا واليشع تلميذه أقاما الميت . وإحياء إيليا لابن الأرملة عندهم غير منكور . ووقوف الشمس ليوشع إلى أن أخذ المدينة أربحا من بدائع المعجزات .

ثم لنا من الأنبياء أنبياء لم تُرْسَل ، فما المانع أن تكون هذه النسبة ثابتة لكل واحد منهم ؟ لكنها لم تظهر لعدم الرسالة المُخَوَّجة إلى البراهين الصادرة عنها .

دقيقة يحب التنبيه عليها : لفظ الكتاب العزيز : « واضمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ^(٣) » ولفظ التوراة :

(١) اقتباس لفظ القرآن من الآية ٦٣ من سورة الشعراء « فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم » والفرق الموجة العالية (ع) (٢) في ج : بده ببيضاء (٣) سورة طه آية ٢٢ وظن الأب شدياق أنها الآية ١٢ من سورة النمل مع أن بدايتها مختلفة في اللفظ فهي : « وأدخل يدك في جيبك تخرج ببيضاء من غير سوء » .

« وهنّا ياذو مصورا عث كالشولغ^(١) ». وتفسير هذا اللفظ العبراني^(٢) بالعربية : « وهذه يدك برصاء كالثلج » . « . صرّحت التوراة بالبرص . وصريح الكتاب^(٣) : بأن بياضها بغير سوء

وفي القلب حسيكة^(٤) من ذلك في بادئ الرأى ، لكن الجمع على الممارس الفهم غير عسير . وبيانه أن البرص عبارة عن عَرَض ينشأ عن^(٥) سوء مزاج ، يحصل بسبب تَلَزُّج بلغم تضعف القوة المُغَيِّرَة عن إ حالته إلى لون الجسد . ومعلوم أن بياض يد موسى عليه السلام ما نشأ عن سوء مزاج . لأن كل أحد إذا ساء مزاجه على نهج ما وصفناه حصل له ذلك . وإذا قويت القوة المغيرة أ حالته . فحينئذ تذهب خصوصية الإعجاز . بل بياضها إنما كان من قبيل المعجز الخارق .

وشأن المعجز الخارق أن يكون مخالفاً للمعهود المألوف . وإلى هذا المعنى إشارة الكتاب العزيز بقوله : (من غير سوء) . أي أن الله أقدر موسى على أن يجعل يده برصاء^(٦) من غير سوء ، وأن يردّها إلى لون جسده من غير قوة مُغَيِّرَة ليحصل له^(٧) بذلك خصوصية بإجراء المعجز الخارق المخالف للمعهود على يده .

(١) سفر الخروج إصحاح ٤ عدد ٦ وفي الترجمة العربية : أدخل يدك في عبك ، والعبر في اللغة العربية الكرم أو الرذن وهذا مخالف لما جاء في الترجمة الإنجليزية المعتدلة للكتاب المقدس فهي : put now thine hand into thy bosom . أي . . في صدرك . (ع) (٢) في ج : اللفظ بالعبرانية (٣) في ج : وصرح الكتاب (٤) الحسيكة والحسك الشوك وقد ترجمها الأب شدياق بكلمة صموبة (ع) . (٥) عبارة : « عرض ينشأ عن » سقطت من ج (٦) في ج : يبيضه (٧) في ب : لهم

وإنما يكون مُعْجِزاً مخالفاً للمعهود إذا أتى بالمسبب^(١) منفكاً عن سببه العادى الذى لا ينشأ إلا عنه . وإلا لم يكن مُعْجِزاً^(٢) ثم عُبِّرَ عنه بالبياض الذى هو من لوازمه . هذا جمع واضح .

ومما يُوهِى معتقداتهم فى هذه المسألة قاعدة^(٣) الفيلسوف فى النفس وتعلقها ، إذ كانوا جازمين بشيوتها . ومستند جزمهم حسن الظن بالقائلين بها . وهم غير قادرين على الإتيان ببراهينها ظناً منهم أن القائلين بها قد اخترعوا من العلوم الخفية ما يرجع الفكر ناكصاً عن إدراكها لخفاء مأخذها ، وصعوبة مبانيها . وأن من هذا شأنه تكون أقواله مُبرَّأة عن الخطأ .

فيجب على هذا القائل أن يُقَلِّدَ الفيلسوف فى أن النبوءات مكتسبية ، وأن العالم قديم لا يقبل الكون والفساد ، وأن البارئ لا يعلم الجزئيات ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأن إله الخلق وجودٌ مُجَرَّدٌ ، لم يَقُمْ بذاته عِلْمٌ ولا حياة ولا قدرة إلى غير ذلك مما نقضوا به قواعد المتشرعين ، وصَرَّحوا فيه بأكذاب الأنبياء المرسلين .

ومن العجب تقليدهم قوماً يمنعون تصور ما يثبت به خصوصية صاحب شرعهم لِنَصِّهِمْ على استحالة انعقاد^(٤) الولد من محض منى أمه ، من غير مشاركة منى رجل ، إما عاقد على رأى كبيرهم أو مشارك له فى الجزئية على رأى جالينوس .

(١) فى ج : بالسبب (٢) عبارة : « وإلا لم يكن معجزاً » سقطت من كل من ب و س .

(٣) فى ب و س : أن قاعدة (٤) فى ب اعتقاد

فإن حَمَلَ قَائِلًا تَعَصْبُهُ وهواه المَحْرُضَان له على عدم تركه [مَا أَلْفَهُ قَائِلًا : إن ما ذَكَر قامت البراهين على خطئهم فيه ، فَنَبَقِيَ ^(١) فيما وراءه على مقتضى حسن ظننا بهم ، فالجواب أن مَنْ ظهر تارةً خطؤه وتارةً صوابه ، كانت أقواله ممكنة الخطأ والصواب .

فلا يُصَار إلى تقليد مَنْ هذا شأنه مع عدم الوقوف على مستند أقواله ونبذ أقوال المتشرعين وراء ظهره ، وعدم التفاته إلى التمويل على ظواهر كتابه الدالة على إنسانية صاحب شريعته إلا لنصوص أبَت التأويل دالة على ما يدَّعونه من الألوهية مستعمية على العقول استعصاءً بيِّنًا . كيف ؟ وفي الإنجيل نصوص مُصَرَّحة بإنسانية عيسى عليه السلام المحض ، ونصوص شاهدة بأن إطلاق الإلهية عليه على ما يدَّعونه محال . وهذه النصوص في أوضح ^(٢) الأناجيل عندهم : إنجيل يوحنا بن زبدا .

٦ظ. وها أنا أذكرها نصًّا نصًّا ، مُبَيِّنًا فصولها المُسَطَّرة فيه حذرًا من المناكرة لأن كتبهم غير محفوظة في صدورهم . وقبل الشروع في ذكرها ^(٣) ، فلا بد من تقديم أصليين مُتَّفَق عليهما بين أهل العلم :

أحدهما أن النصوص إذا وردت فإن وافقت المعقول تُرِكَت وظواهرها . وإن خالفت صريح المعقول وجب تأويلها ، واعتقاد

(١) في ج : إنما ذكر قامت البراهين . . . فيني (٢) في ب و س : أصح

(٣) في ج : في ذلك ، بدلا من في

أن حقائقها ليست مُراداة ، فيجب ردها إذ ذاك إلى المجاز .

الثانى أن الدلائل إذا تعارضت ، فدلَّ بعضها على إثبات حكم ، وبعضها على نفيه ^(١) ، فلا نتركها متعارضة ^(٢) إلا وقد أحسننا من أنفسنا العجز باستحالة إمكان الجمع بينها ^(٣) .
وامتناع جمعها متظافرةً على معنى واحد .

وإذا تقرر ذلك فلنشرع الآن في ذكر النصوص الدالة على التجوُّز في إطلاقه ما يوهم الإلهية على نفسه . والنصوص الدالة على التجوُّز في مسألة الاتحاد كقوله : « أنا والآب واحد » ٧
« ومن رآنى فقد رأى الآب ، وأنا فى الآب والآب فىّ » .

ثم نُسَبِّح ذلك بذكر النصوص الدالة على إنسانيته المحضة ، ونجمع بينها وبين النصوص المثيرة لهم شُبُهًا نكست ^(٤) أفهامهم لقصورها عن تأويلها ، فعمَّوا بها وضلُّوا ، بالغين في إيضاحها وكشف الغطاء عن مشكلاتها مبلغاً يرجع معه الحق باهر الرواء ،
ظاهر السناء .

النص الأول :

ذكره يوحنا في إنجيله في الفصل الرابع والعشرين ^(٥) :
« أنا والآب واحد ، فتناول اليهود حجارة ليرجموه ، فأجابهم قائلاً : أريتمكم أعمالاً كثيرة حسنة من عند أبى ، ومن أجل

(١) فى ب : نفيا . (٢) فى ب : معارضة

(٣) فى ج : بينها ، كما أن كلمة : بينها سقطت من ب و س . (٤) فى ج : ركفت

(٥) هذا النص فى إنجيل يوحنا الإصحاح ١٠ عدد ٣٠ : ٣٦ (ع) .

أى الأعمال ترجموننى ؟ فأجابه اليهود قائلين : ليس من أجل الأعمال الحسنة نرجمك ولكن لأجل التجديف^(١) . وإذ أنت إنسان تجعل نفسك إلهاً . فأجابهم يسوع : أليس مكتوباً فى ناموسكم أنى قلت : وإنكم آلهة^(٢) ؟ . فإن كان قد قال ٧ ظ لأولئك^(٣) آلهة لأن الكلمة صارت إليهم ، وليس يمكن أن ينتقص المكتوب فيكم أخرى^(٤) الذى قدسه الأب^(٥) وأرسله إلى العالم . ، (هذا آخر كلامه) .

فنقول : هذا النص بالغ فى تحصيل غرضنا الذى نحاوله فى مسألة الاتحاد ، وبيانه أن اليهود لما أنكروا عليه قوله « أنا والأب واحد » ، وهذه هى مسألة الاتحاد نفسها ، ظانين بأنه أراد بقوله « أنا والأب واحد » مفهومه الظاهر ، فيكون إلهاً حقيقةً ، انفصل عليه السلام عن إنكارهم مُصرّحاً بأن ذلك من قبيل المجاز^(٦) ثم أبان لهم جهة التجوز بضره لهم المثل ، فقال : « قد أطلق عليكم فى ناموسكم أنكم^(٧) آلهة ،

(١) فى العظة التى نشرها الأب شدياق : التجديف بالذال المعجبة ، وصوابها بالذال المهملة . وفى النهاية لابن الأثير : لاتجذفوا بنعم الله أى لاتكفروها وتستقلوها . وهى بهذا المعنى أيضاً فى صحاح الجوهري والقاموس المحيط . ولكن فى المنجد : جذف على الله أى تكلم عليه بالكفر وهى بهذا المعنى الأخير تؤدى المراد من كلمة blasphemy فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة للكتاب المقدس وكذلك فى ترجمته العربية (ع) . (٢) وأو العطف فى : « وإنكم آلهة » لاتوجد فى الترجمة العربية للإنجيل ولا فى الترجمة الإنجليزية (ع) (٣) عبارة : « فان كان قد قال لأولئك » سقطت من ج (٤) فى ب وس وج : فيكم بالحرى هذا ولم نجد فى نص الترجمة العربية ولا فى الإنجليزية مايؤدى معنى : فكم بالأحرى (ع) (٥) كلمة الأب سقطت من س و ح

(٦) فى ج : لإجاز (٧) وإنكم ، سقطت من ج

ولستم آلهة حقيقة ، وإنما أطلق عليكم هذا اللفظ لمعنى : وهو صدور الكلمة إليكم وأنا قد شاركتكم في ذلك . »

وقد ورد مثل ذلك في شريعتنا . قال سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الحق جلَّ اسمه : « ولن يتقرب إلى المتقربون بأفضل من أداء ما افترضت عليهم ، ثم لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش^(١) بها . » ومُحَالٌ أَنْ يكون الخالق حالاً في كل جارحة من هذه الجوارح ، أو يكون عبارة عنها . لكن لما بذل العبد جهده في طاعة الله ، كان له من الله قدرة ومعونة ، بهما يقدر على النطق باللسان والبطش باليد إلى غير ذلك من الأعمال المُقَرَّبَةِ . ولذلك يقول مَنْ أقدرُ شخصاً^(٢) على أَنْ يضرب بالسيف ولولاه لما قدر على ذلك : « أنا يدك التى ضربت بها . » فهذا ضرب من المجاز ، استعماله حسن سائغ غير منكور .

وقد صرح عيسى عليه السلام في هذا النص بجهة المجاز بقوله : « لأن الكلمة صارت إليهم . » ومُحَالٌ أَنْ يريد بالكلمة لفظاً ذا حروف ، وإنما يريد بالكلمة سرّاً منه يهبه لمن يشاء من عباده ، يحصل لهم به التوفيق إلى ما يُصَيِّرهم غير مباینين

(١) هذا جزء من حديث رواه أبوهريرة وأخرجه البخارى في صحيحه في كتاب الرقاق ، انظر صحيح البخارى طبعة منير الدمشق - القاهرة ج ٨ ص ١٨٩ (ع) . (٢) الأصوب أن تكون العبارة هكذا : ولذلك يقول الشخص الذى أقدره على أن يضرب بالسيف . . . (ع) .

لله عز وجل ، بل يُصَيِّرهم لايحبون إلا ما يحبه ، ولا يبغضون
 ٨ ظ إلا ما يبغضه ، ولا يكرهون إلا ما يكرهه ، ولا يريدون إلا ما يريد
 من الأقوال والأعمال الثلاثة بجلاله . فإذا صار بهم التوفيق
 إلى هذه الحالة حصل لهم ^(١) المعنى المصحح للتجوز .

ويدل على صحة هذا التأويل الصارف إلى المجاز المذكور
 أنه عليه السلام احترز عن إرادة ظاهر ^(٢) هذا النص الدال على
 الاتحاد بقوله : « فبكم أخرى ^(٣) » الذي قدس الله وأرسله .
 فصرح بأنه رسول مُتَّبِعاً من الإلهية التي تخيل اليهود أنه
 ادّعاها ، مثبتاً لنفسه خصوصية الأنبياء ، وعلو درجاتهم على
 غيرهم ممن ليسوا بأنبياء بقوله : « فبكم أخرى ^(٤) » الذي قدس
 وأرسله ، أي قد شاركتم في السبب المصحح للتجوز ،
 وفضلتكم بمراتب النبوة والرسالة .

ولو لم يكن ماضربه لهم من التمثيل جواباً قاطعاً لما تخيلوه ^(٥)
 من إرادة ظاهر اللفظ لكان ذلك مغالطة منه وغشاً في المعتقدات ،
 ٩ و المُنْفِضُ الجهل بها إلى سخط الإله . وهذا لا يليق بالأنبياء
 المرسلين ، الهادين إلى الحق . لأن تأخير البيان عن وقت
 الحاجة غير جائز للأنبياء . كيف وفي كتبهم أنه أرسل لخلاص
 العالم ^(٦) ؟ مُبَيَّنّاً ما يجب لله وما يستحيل عليه . وإنما يكون
 مُخَلَّصاً للعالم إذا بَيَّن لهم الإله المعبود . فإن كان هو الإله الذي
 يجب أن يُعْبَد ، وقد صرفهم عن اعتقاد ذلك بضربه لهم ^(٧)
 المَثَل ، فيكون قد أمرهم بعبادة غيره ، وصرفهم عن عبادته .

(١) في ب و س « أصارهم » بدلا من حصل لهم . كما أن كلمة لم سقطت من ج (٢)
 كلمة « ظاهر » سقطت من ج (٣) في ب و س و ج : : « فبكم بالحق » (٤) ماضربه
 لهم . . . لما تخيلوه . في ج : ماضيرته لهم . . . لما تحصلوه (٥) في ج : الخلاص إلى العالم
 (٦) في ب بضربه

والتقدير أنه هو الإله الذى يجب أن يُعبد . وذلك غشٌ وضلال
لا يليق بمن يدعى فيه أنه أتى لخلاص العالم . بل لا يليق بمن
انتصب للإرشاد والهداية من آحاد الأمم ، فضلا عما صرح
بأنه رسول هادٍ مُرشد .

فإن قيل : إنما ضرب لهم المثل مغالطةً ليدفع عن نفسه
ما يحذرُه من شرهم ، قلنا : الخوف من اليهود لا يليق بمن يدعى
فيه أنه إله العالم وموجد الكائنات .

ظ ٩ فايث شعرى ماذا يقول المعانيد بعد أن لاحت له هذه الحقائق
أوضح من فلَق^(١) الصبح ؟ وكيف يتقاعد عن تأويل هذا
النص وتأويل أمثاله ، ويخبط خبط عشواء وصاحب شريعته
قد أوله نفسه ؟

• • •

النص الثانى :

نص عليه يوحنا المذكور فى إنجيله فى الفصل السابع
والثلاثين : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك الذى أعطيتنى
ليكونوا معك واحداً كما نحن^(٢) . »

هذا النص كالنص الذى قبله سواءً مؤكداً له^(٣) فى صرفه
عن الحقيقة إلى المجاز المذكور . وبيانه أنه عليه السلام دعا الله

(١) فى الأصل : « فرق الصبح » وصوابه فلق الصبح . فى القاموس المحيط الفلق محرقة
الصبح أو ما انفلق من عوده أو الفجر . وفى النهاية : إنه كان يرى الرؤيا فتأتى مثل فلق الصبح
هو بالتحريك ضوءه وإنارته ، والفلق الصبح نفسه . (ع) (٢) هذا النص فى إنجيل يوحنا
الإصحاح ١٧ عدد ١١ (ع) (٣) كلمة له سقطت من بيوس

عز وجل لتلامذته أن يكون حافظاً لهم باسمه حفظاً مثل حفظه له ، ليحصل لهم بذلك الحفظ وَحْدَةً بالله ، ثم أتى بحرف التشبيه فقال : « كما نحن » أي تكون تلك الوَحْدَةُ كوحدي معك . فإن تكن وحدته مع الإله موجبة له استحقاق الإلهية ، ١٠ فيلزم أن يكون لداعياً لتلامذته أن يكونوا آلهة . وخطور ذلك ببال من خلع رِبْقَةِ العقل قبيح ، فضلاً عما يكون له أدنى خيال صحيح .

بل هذا محمول على المجاز المذكور وهو أنه عليه السلام سأل الله أن يُفِيضَ عليهم من آلائه وعنايته وتوفيقه ^(١) إلى مايرشدهم إلى مراده اللائق بجلاله ، بحيث لا يريدون إلا مايريده ولا يحبون إلا مايجبه ، ولا يبغضون إلا مايبغضه ، ولا يكرهون إلا مايكراهه ، ولا يأتون من الأقوال والأعمال إلا ما هو راضٍ به مؤثراً لوقوعه . فإذا حصلت لهم هذه الحالة حَسُنَ التجوز .

ويُدلُّ على صحة ذلك أن إنساناً لو كان له صديق موافق غرضه ومراده ، بحيث يكون مُحِبّاً لما يجبه ، مُبْغِضاً لما يبغضه ، كارهاً لما يكرهه ، حَسُنَ أن يقول : أنا وصديقي واحد .

وقد بيّن عليه السلام أيضاً في هذا النص أن وَحْدَتَهُ معه ١٠ ظ مجاز ، وأنه ليس إلهاً حقيقةً بقوله : « ليكونوا معك واحداً كما نحن . » يريد : إذا حصل لهم منك توفيق ، صيرهم لا يريدون إلا مايريده وَحَدُّهُمْ معك كوحدي معك ، إذ هذه

(١) وتوفيقه سقطت في ب .

حالتى معك ، لأننى لأأريد إلا ماتريده ، ولا أحب إلا مانحبه .
وبقوله أيضاً : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك » ،
داعياً لهم الإله الذى بيده النفع والضّر ولو كان هو ^(١) نفسه
إلهاً لكان قادراً على حفظهم من غير أن يتضرّع لغيره ويسأله
الحفظ .

فاعجب لهذه الإشارات التى نبّه بها على إرادة المجاز وصرف
الكلام عن ظاهره .

وقد صرح بولص ^(٢) فى رسالته التى سيّرها إلى قوزنشية ^(٣)
بمثل ذلك لما فهم المراد من هذه النصوص فقال : « فمن اعتنم
بربنا فإنه يكون معه روحاً واحداً ^(٤) . » وهذا التصريح منه
يدل على أنه فهم عيّن ما فهمناه ^(٥) . وفهم أن هذه النصوص
ليست ظواهرها مرادة .

* * *

النص الثالث :

نصّ عليه يوحنا المذكور فى إنجيله فى الفصل السابع والثلاثين ^(٦)
أيضاً : « قدّسهم بحقك ، فإن كلمتك خاصة هى الحق ،
١١ كما أرسلتني إلى العالم أرسلتهم أيضاً إلى العالم . ولأجلهم أقدس

(١) هو ، سقطت فى ب و س (٢) فى ج : يونس (٣) قورنثية أو كورنث مدينة
ببلاد اليونان (ع) (٤) كورنثيون أول إصحاح ٦ عدد ١٧ ، وفى الترجمة العربية : وأما
من التصق بالرب فهو روح واحد . وفى الترجمة الإنجليزية المعتمدة : But he that is
joined unto the Lord is one spirit (ع) . (٥) عبارة : عين ما فهمناه .
سقطت فى ج (٦) هذا النص فى إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١٧ : ٢٢ (ع)

ذائق ليكونوا هم مقدسين بالحق . وليس أسأل في هؤلاء فقط ، بل وفي الذين يؤمنون بي بقولهم ^(١) . ليكونوا بآجمعهم واحداً ، كما أنك يا أبّتِ حال في وأنا فيك ليكونوا أيضاً فينا واحداً ، ليؤمن العالم أنك أرسلتني ، وأنا أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحداً كما نحن واحد . »

هذا النص واضح جداً ^(٢) مؤكداً لما قلناه . وبيانه أنه عليه الصلاة والسلام كشف غطاء الشبهة مبيناً جهة المجاز بقوله : « وأنا قد أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحداً . »

أي أن ذلك المجد ينظم شملهم ، فتقع أفعالهم جميعاً ^(٣) ،

متظافرة على إطاعتك ومُحبة ماتحبه وبغض ماتبغضه وإرادة ماتريده ^(٤) فيصيرون كرجل واحد لعدم تباين آرائهم وأعمالهم ومعتقداتهم ، كما نحن واحد أي كما أنا معك واحد لأن

مجدك الذي أعطيتني جعلني لا أحب إلا ما تحبه ولا أريد

إلا ماتريده ولا أبغض إلا ماتبغضه ولا أكره إلا ماتكرهه

و يصدر في عمل ولا قول إلا وأنت راض به .

وإذا ثبت أن هذه حالته مع الإله دلّ على أن من أطاعه فقد

أطاع الإله جلّ اسمه ^(٥) ، ومن أطاع الإله فقد أطاعه . وهذا

سنان الانبياء المرسلين .

ثم بالغ في إيضاح جهة المجاز بقوله : « كما أنك يا أبّتِ

حال في وأنا فيك ليكونوا أيضاً فينا واحداً . » يريد أن

(١) بقولهم . سقطت في ج (٢) في ج : وحده بدلا من جداً (٣) في الأصل جمع والصواب أن تكون منصوبة (ع)

(٤) الأصوب : وبغضة ما تبغضه ومريدة ماتريده . (ع) (٥) اسمه . سقطت من ج .

أَقْوَالِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ إِذَا تَصَافَرَتْ واقعة على وَفْقٍ مرادك . ومرادك هو مرادى . كذا جميعاً كذات واحدة لعدم تباين الإرادات .

ثم إنه عليه الصلاة والسلام لم يقتنع بذلك حذراً من تعلق الخيال الضعيف بظواهر هذه النصوص ، فَصَّرَحَ بِأَنَّهُ رَسُولٌ . فقال : « لِيُؤْمِنَ الْعَالَمُ أَنَّكَ أَرْسَلْتَنِي . » ثم بالغ في البيان فقال : « وَلَيْسَ أَسْأَلُ فِي هَؤُلَاءِ فَقَطْ ، بَلْ وَفَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِي ١٢ وَ لِيَكُونُوا بِأَجْمَعِهِمْ وَاحِداً كَمَا نَحْنُ وَاحِدٌ » . يريد أن وَحْدَتَهُ معه ليست مقتضية لآلهيته ، وإلّا لزم أن تكون وحدتهم مع الإله الذى سألَهُ أَنْ يَكُونُوا مَعَهُ وَاحِداً كذلك .

فانظر كم من حُسْنِ اشتمال عليه هذا النص من صرائح قد صُرِّحَ بِإِرَادَةِ حَقَائِقِهَا ، وظواهر قد صُرِّحَ بِعَدَمِ إِرَادَةِ ظَوَاهِرِهَا ، وتجاوزات اقترنت بها مَعَانٍ أَبَتُ أَنْ تُحْمَلَ عَلَى حَقَائِقِهَا ، ومحاسن يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ .

وَلِلَّهِ دَرُ الْقَائِلِ :

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَآفَتْهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ
وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْآذَانَ مِنْهُ عَلَى قَدْرِ الْقَرَائِحِ وَالْعُلُومِ ^(١)

وقد صُرِّحَ فِي إِنْجِيلِ يُوْحَنَّا أَيْضاً فِي الْفَصْلِ الْخَامِسِ وَالْعِشْرِينَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا التَّأْوِيلَ الَّذِى ذُكِرَ هُوَ الْمَرَادُ ، فَقَالَ : « مَنْ يُؤْمِنُ بِي ^(٢) فَلَيْسَ يُؤْمِنُ بِي فَقَطْ ، بَلْ وَبِالَّذِى أَرْسَلْتَنِي ، »

(١) البَيِّنَاتُ لِلْمُنْتَبِئِ وَهِيَ مِنَ الْبَحْرِ الْوَافِرِ (٢) فِي ج : مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِي

ومن رآني فقد رأى الذي أرساني^(١) . « لَمَّا جعل طاعته نفس طاعة الإله لزم^(٢) أن يكون مُخَيَّرًا عن الإله ، فقال^(٣) : « ومن رآني فقد رأى من أرسلني . » أي أنا أخبر عنه حقيقة فأمري أمره ونهي نهي ، وجميع أحكامي عنه صادرة ، وهذا شأن الأنبياء الصادقين .

١٣ ظ. ومن أوضح ما يُستدل به على أن حقائق هذه النصوص ليست مرادة ، وأنها محمولة على المجاز السالف ذكره أن يوحنا بن زبدي الإنجيلي المنقولة هذه النصوص من إنجيله ، وهو عندهم من أجل تلامذته حتى أنهم يغلّون فيه فيسمونه حبيب الرب ، لَمَّا فهم هذه المعاني المذكورة ، وعلم أن هذه النصوص مصروفة عن حقائقها إلى المجاز المذكور ، قال في رسالته الأولى المذكورة في كتاب الرسائل :

« الله لم يره أحد قط ، فإن أحب بعضنا بعضاً فالله حال فينا ، ومحبته كاملة فينا ، وبهذا نعلم أننا حالون فيه ، وهو أيضاً حال فينا ، لأنه قد أعطانا من روحه ، ونحن رأينا ونشهد أن الرب أرسل ابنه لخلّص العالم^(٤) . » وذكر فيها أيضاً : « من يعترف أن يسوع هو ابن الله ، فالله حال فيه وهو أيضاً حال في الله . »^(٥)

١٣ و

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ عدد ٤٤ و ٤٥ (ع). (٢) « لزم » سقطت من ب (٣) « فقال » سقطت من ب (٤) رسالة يوحنا الأولى الإصحاح ٤ عدد ١٢ : ١٤ (ع) (٥) (٥) الموضع السابق عدد ١٥ . ولا حظ هنا استعمال كلمة يثبت فينا وثبت فيه في الترجمة العربية الأمريكية للكتاب المقدس . وذلك بدلا من حال فينا وحالون فيه . والأخيرة أدق لأنها في الترجمة الإنجيلية المعتمدة حيث استعملت عبارة God dwelleth in us وعبارة We dwell in Him ويبدو أن القائمين بالترجمة العربية أرادوا تخفيف معنى الحلول باستعمال كلمة يثبت . (ع)

أطلق هذا التلميذ الجليل عندهم هذه الكلمات مُصَرِّحاً فيها بالحلول ، بقوله : « وبهذا نعلم أنا حَالُّون فيه وهو أيضاً حال فينا . » فإن يكن التلميذ الجليل عندهم فَهَمَّ أَنْ الحاول الذى أطلقه عيسى عليه الصلاة والسلام فى النصوص المذكورة مُقتَضٍ للإلهية : فيكون مُشَبَّهاً لنفسه ولغيره الإلهية بقوله : « وبهذا نعلم أنا حَالُّون فيه وهو أيضاً حال فينا . » وهم لا يعتقدون فيه ذلك ولا فى أحد من سائر تلامذة عيسى عليه الصلاة والسلام وأتباعه . فَتَعَيَّنَ أَنَّهُ فَهَمَّ من النصوص ما أشرنا إليه من المجاز السالف ذكره .

ويدل على ذلك أنه أوماً إلى جهة المجاز بقوله : « لانه عم أعطانا من روحه . » يريد أنه أفاض علينا سرّاً وعنايةً ، علمنا بهما ما يليق بجلاله ، ثم وفقنا إلى العمل بمقتضاه ، فلانريد إلا مايريده ، ولا نحب إلا مايجبه ، فحينئذ تعود الحالة ١٣ ظ جَدْعَة^(١) فى إرادة المجاز المذكور .

ولكن بقى فى النص الثالث دقائق من المباحث لا تُستَخْرَج إلا بفكرة قاذحة^(٢) وقَّادة ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قال : « وقد أعطيتهم المجد الذى أعطيتنى^(٣) . » وظاهر هذا اللفظ يدل على العموم لأنه عليه الصلاة والسلام أوماً إلى المجد

(١) فى تاج العروس : وأعدت الأمر جذعا أى جديداً كما بدأ . وفى أساس البلاغة للزخشرى : ومن الخجاز : فلان فى هذا الأمر جذع إذا أخذ فيه حديثاً . . وطفت حرب بين قوم فقال أحدهم : إن شئتم أعدناها جذعة . (ع) (٢) قاذحة سقطت فى ب و س .

(٣) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ٢٢ (ع)

المعهود ثم وصفه بقوله : « الذى أعطيتنى . » وهذا ظاهر
فى إرادة جميع الأفراد التى تناولها المجد . وبيانه أن القائل
إذا قال : أعطيتُ فلاناً الدراهم التى أعطيتنى أو الهدية التى
أرسلت إلى ، كان ذلك ظاهراً فى العموم . لكننا إذا أنصفنا
علمنا أن الحقيقة ليست مرادة ، لأن من جملة المجد الذى
أُعطيَ له النبوة والرسالة ، ودايترتب عليهما من الدرجات
والصعود إلى السماء وإقداره على الإنيان بخوارق المعجزات . فهذه
حقائق ليست مرادة بالإعطاء . فلا بُد من حمل اللفظ بعد ذلك
على معنى وإلا لزم تعطيه .

فلم يبق إلا أن يريد بالإعطاء إعلامهم بما يليق بجلال الله
١٤ عز وجل . ثم سأل لهم التوفيق إلى العمل بمقتضاه من الإله
القادر على ذلك ، فقال : « قَدَّسَهُمْ بِحَقِّكَ . » أى أنا قد
أعلمتهم بما يليق بجلالك . وهذه وظيفة الأنبياء المرسلين ،
فأرشدتهم^(١) أنت ووفقهم إلى العمل بمقتضاه ، فإن هذه درجة
الإله القادر على خلق الأعمال .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون من جملة المجد الذى أُعطيَ
له الاتحاد الذى استحق أن يكون به إلهاً ؟ وقد دل الدليل
على عدم إرادته وأنه ليس مُعطىً ، فيكون غير مراد ، وإن
كان مندرجاً تحت لفظ العموم .

(١) فى ج : فارسلهم

فلنا : شبهات ههنا تُسكَب العبرات . وهل الإلهية يمكن إعطاؤها ؟ وهذا مما أجمع العقلاء على استحالة . وهل هذا إلا مُصَادَرَة على المطلوب من غير إتيان بثبت يُعَوَّل عليه إلاطواهر ؟ وقد حللناها من أيديهم ، وأولها صاحب شرعهم ١٤ ظ معتذراً عن إطلاقها ، ومحترزاً عن إرادة حقائقها .

ومثل هذه المعضلة لا يثبت بمجرد الاحتمال ما لم تُبرهن بالبراهين اليقينية لاسيما في شخص وَضَعَتْ إنسانيته . ثابتة لوازمها وملزوماتها وذاتياتها من الحيوانية والنطق والإعياء والجوع والعطش والنوم والاجتنان في الرحم ، والتألم على رأيهم في الصليب حيث قال : « إلهي إلهي لِمَ تركتني ^(١) ؟ » فهذه كلها منافية للإلهية . وكيف يُنكر ذلك ؟ وفي إنجيل مرقس : « وفي الغد خرجوا من بيت عنيا فجاء ونظر إلى شجرة تين من بعيد وعليها ورق . فجاء إليها ليطلب فيها ثمرة . فلما جاءها لم يجد عليها شيئاً إلا ورقاً فقط لأنه لم يكن في زمن التين ^(٢) » . ١٥

صَرَّح في هذا النص بإحساسه بالجوع وظنه الشيء على خلاف ماهو عليه ، لأنه ظنَّ أن عليها ثمرة فأخلف ظنه وظنَّ أن الزمن زمن التين أو ظن أنها تُثمر في غير زمن التين ، وكلاهما ظن غير مطابق .

(١) إنجيل مرقس إصحاح ١٥ عدد ٣٤ ولفظه : « وفي الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً : ألولي ألولي لما شئتني ؟ الذي تفسيره إلهي لماذا تركتني ؟ » (ع) .
(٢) إنجيل مرقس إصحاح ١١ عدد ١٢ و ١٣ (ع) .

فإن قيل : فأي فائدة في تعطيل الشجرة ؟ قلنا : إنما فعل ذلك لِيُثَبِّت تلامذته على إيمانهم وَلِيُرَغِّبَهُمْ في الازدياد من الأعمال التي تكون مثل هذا الفعل من بعض نتائجها ، لأن الأنبياء والأولياء حين وُعدوا بالجنة إنما وُعدوا بها محفوفة بالمكاره ، ومكابدة الجوع والرغى به من المكاره الشداد ، ومكابدة المكاره ربما يقل معها عصام التقوى من العارفين ، ويغلب كثرة من الرعاع^(١) فإذا أراهم مثل هذا القيل الذي هو من نتائج الأعمال الصالحة رَغَّبَهُمْ في الاستكثار من أسبابه . وحَقَّرَ في نفوسهم مصائب الدنيا والآلام ليس من قبيل الهوان بهم .

١٥ ظ امتحان الأنبياء بالجوع والآلام ليس من قبيل الهوان بهم . لا بمراتبهم بل من قبيل الامتحان والابتلاء . فمن صَبَرَ شاكراً راضياً قدير على الإتيان^(٢) بمثل ذلك .

ويدل على صحة هذا التأويل قوله لبطرس في بقية هذا النص ، وقد قال له : « يامعلم هذه التينة التي لعنتها قديمتُ — إن كان لكم إيمان بالله الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل واسقط في البحر ولا يشك في قلبه بل يُصدِّق أن الذي يقوله يكون ، فيكون له^(٣) » .

كل ذلك دليل على أن يُنَسَّها إنما كان من باب كرامات الأولياء ، لأنه قد أثبت لهم بالولاية نقل الجبل وسقوطه

(١) في ج : الرعاع (٢) في ب : الإتياء . وكلمة الإتيان سقطت في ج

(٣) إنجيل مرقس الإصحاح ١١ عدد ٢١ : ٢٤ (ع) .

١٦ في البحر ، وذلك أبلغ من يُبْسِها . وقد أتى بمثل ذلك أيضاً في الإنجيل مُصَرِّحاً به فقال : « الحق أقول لكم إن من يحفظه وصاياي يعمل الأعمال التي أعمل ، وأفضل منها يصنع ^(١) » .

ويؤكد ذلك تصريح الإنجيل في هذا النص بالجوع . وتصريحه بطلب الثمرة فيها . وهذا أيضاً يُبطل قول من يقول : إنما فعل ذلك إعلماً لهم أنه قادر على إماتة الأحياء ، لأنه يلزم أن يكون واضح هذا النص ^(٢) في الإنجيل كاذباً في قوله : « فجاء » ، وفي قوله : « فجاء ليطلب فيها ثمرة » - جعل ذلك علة مجيئه إليها - وهل يكون ما ذهبوا إليه إلاغفلة من عقولهم . لأنه ما جاء إليها إلا ليطلب فيها ثمرة ، كقول القائل : « جُعْتُ فنظرتُ شجرةً فجئتُ إليها لأطلب فيها ثمرة فلم أجِدْ شيئاً » ، فدعوتُ عليها بالجفاف لِيُسْتَدَلَّ بذلك على أني إله قادر على إماتة الأحياء . « هذا من جنس كلام المغفلين » ، تعالى الله عن ذلك .

* * *

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١٢ (ج) (٢) جاء في ب : « جعل ذلك علة مجيئه إليها . وهل يكون ما ذهبوا إليه غفلة من عقولهم لأنه ما جاء إليها إلا ليطلب فيها ثمرة » فلم أجِدْ شيئاً فدعوتُ عليها بالجفاف لِيُسْتَدَلَّ بذلك على أني إله قادر على إماتة الأحياء » هذا من جنس . . الخ . وجاء في س و ج : « جعل ذلك علة مجيئه إليها . وهل يكون ما ذهبوا إليه إلا كقول القائل : جعت فنظرت شجرة فجئت إليها لأطلب فيها ثمرة فلم أجِدْ شيئاً . . الخ .

النص الرابع :

١٦ ظ ذكره مرقس في إنجيله في الفصل الرابع والأربعين :
« فأمّا ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها أحد ولا الملائكة
الذين في السماء ولا الابن إلا الأب وحده ^(١) . »

صرّح في هذا النص بالإنسانية المحضة نافياً عنه العلم المختص
بالإله . وهذا من أوضح الأدلة على إنسانيته المحضة . ومن
هذيانهم حمّلهم هذا النص على أن الملائكة والابن كل منهما
معطوف على ضمير الساعة ، ويكون تقدير الهذيان : أما ذلك
اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها ولا الملائكة ولا الابن أحدٌ إلا الأب
وحده .

فاعجب من هذا القول كيف فاتهم ^(٢) أن صفات الإله إذا
لم تثبت بالبراهين اليقينية فلا أقل من كونها ظاهرة الدلالة ؟
وانظر كم من بُعد في هذا التأويل الذي ينبو عنه السمع ،
وكم خولف فيه من ظاهر . ثم إن قائله لما ضاق عليه المجال
وقيل له : أى لفظ في هذا النص يُفهم منه السؤال عن الملائكة
والابن ايقع ^(٣) الجواب مطابقاً ؟ جنح إلى الكذب قائلاً :
إنه علم أنهم يسألونه عن الملائكة والابن فنجاهم دفعة . ثم إن
ما أوله إنما أوله بما ذكر فراراً من نفي العلم المختص بالإله إثباته .
وذلك بعينه موجود فيما ذكره من التأويل ، بل الجهالة
فيه أعظم . وبيانه أنه إذا جعل الابن والملائكة معطوفين على

(١) إنجيل مرقس الإصحاح ١٣ عدد ٣٢ . (ع) (٢) في الأصل : كيف فاتها (ع) .

(٣) في ب : ليقطع

١٧ و ضمير الساعة كان معناه : وأما معرفة عين الساعة ومعرفة حقيقة الابن وحقيقة الملائكة فلا يعرف ذلك إلا الأب وحده وهو عليه الصلاة والسلام . وإذا أطلق الابن أراد نفسه ، وإذا أطلق الأب أراد الإله جل اسمه ، فيعود عين مافروا منه وزيادة في الجهالة لأنه في ظاهر النص المذكور نفى عن نفسه معرفة عين الساعة فقط . وفي هذا التأويل يكون قد نفى عن نفسه معرفة عين الساعة ومعرفة حقيقة نفسه ومعرفة حقيقة الملائكة ، فاعجب من عقول يجب على العاقل أن يحمد الله أن حماه من اختلالها ، ساخراً ممن حاول أن ينفي جهالة دنيا فأنشئت جهالة عليها .

١٧ ظ فقد وضح أن مخالفة ظاهر هذا النص بما ذكره هذان يتبجح على العاقل أن يُضَيِّع الزمان في الاشتغال به .

* * *

النص الخامس

ذكره يوحنا المذكور في إنجيله في الفصل السابع والثلاثين : « تكلم يسوع بهذا ثم رفع عينيه إلى السماء وقال : يا أبت قد حضرت الساعة فمجد ابنك ليمجدك ابنك ، كما أعطيته السلطان على كل جسد ليعطى كل من أعطيته ^(١) حياة الأبد : وهذه حياة الأبد أن يعرفوك أنك الإله الحق وحدك والذي أرسلته يسوع المسيح ^(٢) » .

(١) العبارة : « السلطان . . . من أعطيته » سقطت في ج .

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ١ : ٣ (ع).

صَرَّحَ بالرسالة للمسيح . ولا يمكن عود ذلك إلى الناسوت لأن المسيح اسم عندهم لمجموع حقيقة مركبة من لاهوت وناسوت فإن ادعى مُدَّع أنَّ ذلك محمول على المجاز لم يَسِدْ^(١) كلامه وكُذِّبَ بامتناع إطلاق مثل ذلك في العُرف . إذ قول القائل رأيت حَبِيراً وهو يريد الزاج^(٢) من حيث هو زاج منفكاً عن الحبرية ليس من السداد في شيء .

هذا كله بعد أن يلجأ إلى بيان أن لغة الإنجيل من أحكامها إطلاق الكل وإرادة البعض . فإن نهض بذلك فما أشرنا إليه جواب كاف لمساواتها . اللغة العربية . وإن لم ينهض بذلك فالاعتراض ساقط ، ولا حاجة إلى ما ذكر من الجواب . ثم أكد ذلك بقوله : « ليعطى كل من أعطيته حياة الأبد » . ثم فسَّرَ حياة الأبد فقال : « وهذه حياة الأبد أن يعرفوك^(٣) أنك الإله الحق وحدك والذي أرسلته يسوع المسيح » . فصَرَّحَ للإله بالآلهية والوحدانية ، وصَرَّحَ لنفسه بالرسالة .

وصَرَّحَ^(٤) أيضاً بولص الرسول في حقه حين وصف القيامة فقال : « فحينئذ يخضع الابن الذي أخضع له كل شيء^(٥) » .

(١) سد يسد سداً استقام وسد فلان أصاب في قوله وفعله ، وسد قوله وفعله . (ع)
(٢) في تاج العروس : الزاج ملح وهو من أخلاط الخبز ومصطلحات مجمع اللغة بالقاهرة كبريتات أحد المعادن وترجم الأب شدياق الزاج بأنه Sulfate de fer أى كبريتات الحديد (ع) (٣) في ب : أن قولك . (٤) في الأصل : « وتصريح أيضاً بولص » .
بيد أن أيضاً تستعمل مع الفعل يقال فعله أيضاً أى مراجعاً ونصب إما على المفعولية المطلقة وإما على الحال صار . وقد فات الأب شدياق أن يصحح خطأ الناسخ (ع) (٥) رسالة بولص الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ١٥ عدد ٢٨ ولفظه في الترجمة العربية : « ومنى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه سيخضع للذي أخضع له الكل كى يكون الله الكل في الكل » . (ع)

وصفه بالخضوع لله في القيامة ، وهذا شأن العبيد الخاضعين
لعظمة الله ، ووصف الإله بالقدرة على إخضاع كل شيء لعظمته
وهذا شأن الإله القادر .

١٨ ظ وذكر أيضاً في رسالته التي سَيرها إلى إِفَسَس^(١) : « ولست
أفتر من الشكر عنكم والذكر لكم في صلواتي أن إله^(٢) سيدنا
يسوع المسيح الأب المجيد يعطيكم^(٣) روح الحكمة والبيان^(٤) »
فصرَّح بطلب الإعطاء من إله يسوع المسيح . ووصف الإله
بأنه الأب المجيد ، وجعله إلهاً للمسيح الذي هو اسم عندهم
للحقيقة الثالثة .

وَصَرَّحَ أيضاً في كتاب الرسائل فقال : « الله واحد هو
والوسيط بين الله والناس واحد هو الإنسان^(٥) يسوع المسيح^(٦) »
وصريح الإنجيل أيضاً : « ولاتدعوا لكم معلماً على الأرض فإن
معلمكم واحد هو المسيح . ولاتدعوا لكم أباً على الأرض فإن
أبائكم واحد هو الذي في السماء^(٧) » . [وهذا^(٨) دليل على التغاير
لأنه وصف نفسه بوحدته التعليم في الأرض ، ووصف الإله
بوحدته الأبوة ، وهو إذا أطلق الأب أراد الإله ، فيكون قد

١٩ و

(١) إِفَسَس Ephesus بلدة قديمة قريبة من ساحل آسيا الصغرى على بحر إيجه (ع)
(٢) إله في ج و س : أن يكون إله ، (٣) ويعطيكم في ج و س أن يعطيكم (٤) رسالة
بولس إلى أهل إِفَسَس الإصحاح الأول عدد ١٦ : ١٧ (ع) (٥) واحد هو الإنسان .
كذا في ب و س وكلمة الإنسان زيدت في س فوق السطر ، وماورد في ج هو الأقرب إلى نص
الرسالة (٦) رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس الإصحاح ٢ عدد ٥ (ع) (٧) لإنجيل متى
الإصحاح ٢٣ عدد ٨ : ٩ (ع) (٨) زيادة عن الأصل لربط الكلام (ع) .

وصفه بوَحدة الإلهية . ثم أشار إلى جهة العلو بقوله : « فإن
أباكم واحد هو الذى فى السماء » . وهذا النص ذكره متى فى
إنجيله فى الفصل السادس والسبعين .

ثم من العجب إنكارهم خضوعه المنافى للإلهية وهو القائل
عند قيام^(١) عازر وقد رفع عينيه إلى السماء : « يا أبتِ أشكرك
لأنك تسمع لى ، وأنا أعلم أنك تسمع لى فى كل حين ، لكن لأجل
هذا الجمع الحاضر ليؤمنوا أنك أرسلتني^(٢) » صرح بذلك يوحنا
فى إنجيله . والقائل أيضاً ليلة الصلب على رأيهم : « إن كان
يستطاع فلتغبر عنى هذه الكأس^(٣) » . متضرعاً للإله . وقوله
عندما صلب على رأيهم : « إلوى إلوى ليأصا فمختانى^(٤) ؟ » وهذه
كلمات عبرانية معناها : « إلهى إلهى لِمَ تركتني ؟ »

وأى إله هذا شأنه شك فى استطاعة عبور الكأس^(٥) ، ورفَع صوته
مستفهماً من إلهه لِمَ تركه ، ثم غاير بين إرادته وإرادة إلهه
١٩ ظ . بقوله : « وليس كإرادتى لكن كإرادتك^(٦) » . هذه الألفاظ
مُصرَّح بها فى إنجيل متى . ثم غاير أيضاً بينه وبين إلهه
بقوله : « لا تضطرب قلوبكم آمنوا بالله وآمنوا بى^(٧) » . هذه

(١) ابتداء من كلمة قيام إلى القائل أيضاً بعد نحو سطرين ساقط من ج (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح
١١ عدد ٤١ : ٤٢ (ع) (٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٦ عدد ٣٩ (ع) (٤) إنجيل مرقس الإصحاح
١٥ عدد ٣٤ (ع) (٥) عبور الكأس هنا غير واضحة والمقصود بها رفعها عنه كما فى الترجمة
الإنجليزية المعتمدة Let this cup pass from me (ع) . (٦) إنجيل متى الإصحاح
٢٦ عدد ٣٩ ولفظه فى الترجمة العربية : ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت (ع)
(٧) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١ (ع)

الكلمات مُصَرَّح بها في إنجيل يوحنا في الفصل الثاني والثلاثين
ثم أوضح المغايرة فقال في الفصل السابع من هذا الإنجيل :

« إن من سمع كلامي وآمن بمني أرسلني وجبت له الحياة
الدائمة ^(١) ». فَصَرَّح بِأَن له مُرْسِلاً ، ومعلوم أَن المُرْسِل غير
المُرْسَل ، ثم جعل الحياة الدائمة مشروطة بالإيمان بِمُرْسِلِهِ ،
وسماع كلامه المُخْبِر به عن الله ، وهذا تصريح بأحوال الأنبياء
المرسلين ، لقد ظهرت ^(٢) فلا تخفى على أحد إلا على أَعشى ^(٣)
لا يبصر القمر .

* * *

النص السادس

ذكره أيضاً يوحنا في إنجيله في الفصل الحادى والعشرين .
قال لهم يسوع : « او كنتم بنى إبراهيم كنتم تعملون أعمال
إبراهيم لكنكم الآن تريدون قتلى [وأنا] ^(٤) إنسان كلمتكم بالحق
الذى سمعته من الله . »

٢٠ وفى الفصل أيضاً : « لأننى لم أتكلّم بها وِن نفسى لأن الأب
الذى أرسلنى هو أعطانى الوصية بماذا أقول وبماذا أنطق ، وأعلم

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ٥ عدد ٢٤ (ع)

(٢) العبارة ابتداء من لقد ظهرت . . إلى القمر سقطت في ج (٣) في الأصل : إلا على إله ،

ولا يستقيم بها المعنى وترجمها الأب شدياق بكلمة كيف والأصح كلمة أعشى (ع) (٤) إنجيل

يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٣٩ : ٤٠ (ع) (٥) زيادة عن الأصل من الترجمة العربية للنص (ع)

أَنْ وَصِيَّتُهُ حَيَاةَ الْأَبَدِ ، وَالَّذِي أَقُولُهُ أَنَا كَمَا أَمَرَنِي الْأَبَ كَذَلِكَ
أَتَكَلِّمُ ^(١) .

صَرَّحَ فِي هَذَا النِّصِّ بِالْإِنْسَانِيَّةِ بِقَوْلِهِ : « إِنْسَانٌ ^(٢) كَلَّمْتُكُمْ
بِالْحَقِّ الَّذِي سَمِعْتُهُ مِنَ اللَّهِ ^(٣) » أَيْ ^(٤) أَنَا إِنْسَانٌ ، وَصَرَّحَ
بِالرَّسَالَةِ وَأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا أَمَرَ بِهِ ، بِقَوْلِهِ : « كَلَّمْتُكُمْ بِالْحَقِّ
الَّذِي سَمِعْتُهُ مِنَ اللَّهِ ^(٥) » . وَبِقَوْلِهِ : « كَمَا أَمَرَنِي الْأَبَ كَذَلِكَ
أَتَكَلِّمُ » . وَقَدْ صَرَّحَ بَوْلصُّ الرُّسُولِ بِرِسَالَتِهِ الْمُحَضَّةِ فِي رِسَالَتِهِ
الَّتِي كَتَبَهَا لِلْعِبْرَانِيِّينَ فَقَالَ : « انْظُرُوا إِلَى هَذَا الرُّسُولِ عَظِيمِ
أَحْبَارِ إِيْمَانِنَا ، يَسُوعُ الْمَسِيحِ الْمُؤْتَمَنِ عِنْدَ مُرْسِلِهِ ، وَهُوَ مِثْلُ
مُوسَى فِي جَمِيعِ بَيْتِهِ ^(٦) » .

صَرَّحَ ^(٧) بِأَنَّهُ مِنْ جَمَلَةِ أَحْبَارِهِمْ ، وَصَرَّحَ بِأَنَّهُ لَهُ مُرْسَلًا ،
وَأَنَّهُ مُؤْتَمَنٌ عِنْدَهُ ، ثُمَّ جَعَلَهُ مِثْلَ مُوسَى فِي جَمِيعِ بَيْتِهِ . وَيُرِيدُ
بِبَيْتِهِ ^(٨) الطَّوَائِفَ الَّتِي أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ ^(٩) يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي
بَقِيَّةِ الْكَلَامِ فِي وَصْفِ عَيْسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « وَإِنَّمَا
بَيْتُهُ نَحْنُ مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ » .

(١) إِنْجِيلُ يُوْحَنَّا الإِصْحَاحَ ١٢ عَدَد ٤٩ : ٥٠ (ع) .

(٢) إِنْجِيلُ يُوْحَنَّا الإِصْحَاحَ ٨ عَدَد ٤٠ (ع) (٣) لَمْ تَرُدْ فِي جِ عِبَارَةٍ : الَّذِي سَمِعْتُهُ
مِنَ اللَّهِ . (٤) لَمْ تَرُدْ فِي جِ الْعِبَارَةِ الَّتِي تَبْدَأُ مِنْ : أَيْ أَنَا إِنْسَانٌ . . وَنَهَايَتُهَا : مِنْ اللَّهِ (٥) إِنْجِيلُ
يُوْحَنَّا الإِصْحَاحَ ٨ عَدَد ٤٠ (ع) (٦) الرِّسَالَةُ إِلَى الْعِبْرَانِيِّينَ الإِصْحَاحَ ٣ عَدَد ٤ (ع)

(٧) صَرَّحَ . . إِلَى بَيْتِهِ ، لَمْ تَرُدْ فِي جِ (٨) وَيُرِيدُ بِبَيْتِهِ ، سَقَطَتْ فِي ب وَ س

(٩) الْأَصُوبُ : الطَّوَائِفُ الَّتِي أَرْسَلَ إِلَيْهَا (ع)

٢٠ ظ وإذا ثبت أن المراد بجميع بيته أُمته كان معنى الكلام : وهو مثل موسى في أُمته . وهذا تصريح بالرسالة المحضة وقد صرح في هذه الرسالة بما يوضح ذلك فقال : « فإن لكل بيت إنساناً يبنيه والذي يبنى الكل هو الله ^(١) » . يريد بذلك أن كل واحد من هذين الرسولين هُديت به أُمته . والذي هدى الكل في الحقيقة إنما هو الله . وعاضدُ هذا التأويل مُصرح [به] في الإنجيل وهو : « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غصنٍ في ^(٢) » . صرّح بهذا النص يوحنا في فصل الفارقليط ^(٣) . وفي اللغة التي ترجمت منها هذه الرسالة : المؤمن عبد من خلقه ^(٤) .

بقي ههنا بحث وهو أن مثل هذا المجاز السالف وهو إطلاق لفظ الحاول ، وإطلاق « أنا والأب واحد » ، لم يؤذن لصاحب شريعتنا ولا لأحد من أُمته باستعماله البتة . لكن عيسى صاحب شريعة ، وكل شريعة اختصت بأحكام . وحيث أطلق هذه النصوص ، واعتذر عن توهم إرادة ظواهرها ، بضربه لهم المثل ، دل على أنه أُذن له بإطلاقها واستعمال المجاز المذكور ، وكذلك إطلاق الأبوة والبنوة ، ، وسنذكر المعنى الحامل له على إطلاقهما .

(١) الرسالة إلى العبرانيين الإصحاح ٣ عدد ٤ (ع)

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٥ عدد ١ (ع)

(٣) الفارقليط هي صياغة عربية لكلمة Paracletos اليونانية ومعناها يدهو أو يعزى وتطلق على الروح القدس في اللاهوت المسيحي (ع) .

(٤) عبارة : المؤمن عبد من خلقه لم ترد في ب

فليت شغرى بأى عذر يعتذر المعاند بعد تصريحه بالإنسانية
والرسالة وتقيد أحكامه بما يُؤمر به ، وتأويله نفسه ماتقدم
من ظواهر النصوص الدالة على الاتحاد ، معتذرا عن بعضها
بضربه المثل المذكور لليهود ، ومُصرِّحاً في بعضها بالرسالة ،
ووقوفه في بعضها سائلاً داعياً لله عز وجل موقف العبد الخاضع
مستمطراً إحسان الإله لتلامذته بقوله : « أحفظهم باسمك
الذى أعطيتنى » . وبقوله : « قدسهم بحقك » .

٢١ ظ ثم تجده إذا أَلجأته المضايق أباً براقش^(١) ، إن وجد مايدل
على إنسانيته أعاد ذلك على ناسوته ، وإن وجد ظاهراً عجز
عن تأويله رد ذلك إلى لاهوته . فانظر كيف أعمى الله بصيرة
من يجعل إلهه تارة إنساناً وتارة إلهاً تعالى الله عما يقولون
علوا كبيرا . ثم لا بُدَّ من إبطال ذلك غير مُقصرين عن الشناعة
والاستبعاد فنقول :

هم يعتقدون أن الإله خلق ناسوت عيسى عليه السلام ، ثم
ظهر فيه متحداً به ، ويعنون بالاتحاد أنه صار له به تعلق ،
على حدّ تعلق النفس بالبدن ، ثم مع هذا التعلق حدثت حقيقة
ثالثة مغايرة لكل واحدة من الحقيقتين ، مُركّبة من لاهوت
وناسوت ، موصوفة بجميع مايجب لكل واحد منهما من حيث

(١) أبو براقش طائر يتغير لونه ألواناً شتى " يقال للمتلون من الناس أبو براقش .
وفي القاموس المحيط البرقشة التفرق و خلط الكلام . وفي مستدرك الزبيدي في التاج : البرقشة شبه
تنقيش بالوان شتى . (ع) .

هو إله وإنسان ، وقد ارتكبوا في إثبات هذه الحقيقة فضائح
كان الأخلق بهم «سرها . والأخرق إذا لم يستح قال ماشاء ،
لأنهم أثبتوا لها جميع ذاتيات الإنسان ولوازمه وملزوماته ،
٢٢ و صفاته ، وجميع ما يجب للإله وما يستحيل عليه من حيث هو
إله . وقصّوا بأنّها مغايرة لكل واحد منهما مع الاشتراك في جميع
ما ذُكر .

هذه مقالة من لاعقل له . وهذه الحقيقة هي المُعبر عنها
عندهم بالمسيح . وهذا خبط عظيم ، وعدول عن الحق الواضح
وهلّ هم في هذه المقالة إلا كما قيل :

طَلَبَ الْأَبْدَقَ الْعَقُوقَ فَلَمَّا لَمْ يَنْلَهُ أَرَادَ بَيِّضَ الْأَنْوَقِ^(١) .

(١) كثيراً ما يرد هذا البيت في كتب الأدب والأمثال في مجمع الأمثال للميداني (ج ١
ص ٢٩٢) طلب الأبلق العقوق يضرب لما لا يكون ولا يوجد . وفي ثمار القلوب في المضاف
والمنسوب ، للثعالبي (القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٣٩٠ : ٣٩١) : بيض الأنوق : تضرب
العرب المثل ببيض الأنوق في الشيء الذي لا يوجد فتقول : أعز من بيض الأنوق وأبعد من بيض
الأنوق ، والأنوق : الرخم الذكر وإنما البيضة للأُنثى ، هذا قول أبي عمرو ، وأما غيره من
اللغويين فإنهم أجمعوا على أن الأنوق تلتبس لبيضاها الأوکار البعيدة والأماكن الوحشية والجبال
الشاخنة وصدوع الصخر الغامضة فلا يصل إليها سبع ولا آدمي كما قال الشاعر :

وكننت إذا استودعت سرّاً كتمته كبيض أنوق لا ينسال له وكر

والأبلق الفرس فيه سواد وبياض وهو ذكر ، والعقوق الحامل أو الحائل ضد وهي أنثى
وعبارة : وهل يكون الأبلق العقوق ؟ أي ولا يكون الذكر أنثى (الحيوان للجاحظ تحقيق
هارون ج ١ ص ٣١٠) وقيل : طلب رجل من أهل الشام الفريضة من معاوية فجاد له بها فسأل
لولده فأبى فسأل لمشيرته فتمثل معاوية بهذا البيت . وفي موضع آخر من كتاب الحيوان
(ج ٣ ص ٢٢ : ٥٢٣) يقول الجاحظ : وليس يكون العقوق إلا من الإناث فإذا كانت
من البلق كانت بقاء .. وقد يرون بيض الأنوق ولكن ذلك قليلا ما يكون وأقل من القليل =

لأنهم حاولوا أن يثبتوا تعلقاً بين ذات الإله وذات عيسى

= لأن بيضها في المواضع الممتعة وليس فيها منافع فيتعرض في طلبها للمكروه ، ثم انتقد الجاحظ هذا البيت إذ الأولى في نظره تقديم الممكن الذي لا ينال إلا بمشقة وهو بيض الأنوق على المستحيل وهو أن الفرس الأبلق لا يكون أنثى . فقد كتب يقول : وأنا أفان أن معاوية لم يقل كما قالوا ولكنه قدم في اللفظ بيض الأنوق فلما لم يجده طلب الأبلق العقوق .

وفي الأمالي للقالى (ج ١ ص ١٢٨) : الأنوق الذكر من الرخم ولا يبيض له . هذا قول بعض اللغويين . . . والرخة تبيض في مكان لا يوصل فيه إلى بيضها إلا بعد عناء . فيراد بهذا المثل أنه طالب مالا يقدر عليه فلما لم ينله طلب مايجوز أن يناله . هذا على القول الثانى . فأما على القول الأول (وهو أن الأنوق الذكر لا يبيض) فإنه طلب مالا يمكن فلما لم يجد طلب أيضاً مالا يكون ولا يوجد .

وفي التنبيه للبكرى (ص ٥٠) : روى المدائنى أن رجلاً أتى معاوية وهو يخطب فقال : زوجنى أمك فقال الأمر لها وقد أبت أن تزوج قال : فافرض لى ولقوى فتمثل معاوية بهذا البيت . وعند المبرد فى الكامل (ج ٢ ص ٣١) أن الأنوق هو الرخة ولا يقال إلا للرخة الأنثى - مما يؤكد معنى الاستحالة فى كل من الطلبين . وفى حياة الحيوان للدميمى (ج ١ ص ٤٢) : الأنوق على وزن فعول الرخة أو طائر أسود له شئ كالعرف أو أصلع الرأس أصفر المنقار . . . وفى المثل أعز من بيض الأنوق وأبعد من بيض الأنوق فلا يكاد يظفر به لأن أوكارها فى رموس الجبال والأماكن الصعبة . وقال رجل لمعاوية زوجنى هنذا يعنى أمه فقال أنها قعدت عن الولد فلا حاجة لها إلى الزواج قال فولئى ناحية كذا فأنشد معاوية هذا البيت ومعناه أنه طلب مالا يكون فلما لم يجده طلب مايطمع فى الوصول إليه وهو مع ذلك بعيد . كذا قال جماعة : من تكلم على الأمثال وهو غلط لأن أم معاوية ماتت فى المحرم سنة ١٤ هـ اليوم الذى مات فيه أبو تحافة والد أبى بكر الصديق والصواب الذى فى نهاية ابن الأثير . . . وعند السهيلي الأنوق الأنثى من الرخم . . . وهذا قول المبرد فى الكامل ولم يوافق عليه فقد قال الخليل الأنوق الذكر من الرخم وهذا أشبه بالمعنى لأن الذكر لا يبيض فن أراد بيض الأنوق فقد أراد الحال كن أراد الأبلق العقوق .

وفى رواية القالى للبيت فلما فاته . وفى رواية أخرى فلما أعجزته . وفى رغبة الأمل للمرصنى (ج ٦ ص ٤٣) : الأنوق طائر يشبه الرخة فى القد والصلع وصفرة المنقار . غير أن الأب شدياق ترجم بيض الأنوق إلى الفرنسية بأنه *des oeufs de goq* أى بيض الديك وهذا خطأ . فى معجم كازمرسكى : عربى فرنسى مادة رخة (ج ٢ ص ٢٢٩ بولاق سنة ١٨٧٥ م) أنه : *Espèce de vautour qui a le corps et le cou blancs et les extrémités noires.*

أى أنه نوع من العقاب (جمع عقاب) أو النسور به بياض فى جسمه ورقبته وأطرافه سوداء وفى معجم الحيوان لأمين المعلوف (ص ٢٥٩ القاهرة سنة ١٩٣٢ م) مادة رخة وأنوق =

عليه السلام على حد تعلق النفس بالبدن . فلم يقدروا
على تحقيق ذلك ، بل ادعوا إثباته بمجرد الإمكان من غير
إتيان بحجة محركة للظن . فكيف يدعون إثبات ما هو
مستحيل الإمكان متعذر^(١) الوجود ؟

وبيان تعذر ذلك أن وجود كل حقيقة مركبة موقوف
ظ ٢٢ على وجود أجزائها وتركيبتها تركيباً خاصاً . فحينئذ تكون
مفتقرة في وجودها إلى وجود أجزائها ، ويكون كل جزء من
أجزائها مفتقراً في جزئيه أى فيما يصير به جزءاً محصلاً
له صفة الجزئية وتركيبه الخاص إلى انضمام غيره . والتقدير
أن أحد جزئى هذه الحقيقة اللاهوت وجزءها الآخر الإنسان ، وهو
المحصل للاهوت صفة الجزئية وتركيبه الخاص بانضمامه إليها
جزءاً ، إذ بذلك حصل مجموع ما ذكر .

فيكون اللاهوت مفتقراً إلى الإنسان ، وذلك مُحال بين
بطلانه . هذا إذا لم يُرد بالتركيب تركيب امتزاج واتحاد
أو مجاورة ، فإن أُريد به شيء من ذلك كان الخطب أعظم
في الفساد . وربما نُقل عن بعض المغفلين منهم أن هذا

= بأنه طائر أبقع أصلع الرأس أصفر المنقار وأنه نوع من النسور ، وهو بالإنجليزية :

Necphron perer.cptetus واسمه العلمى : Ptarcab's hen or Egyptian vulture.

وأضاف المعلق بأن هذا الطائر يسمى راحم بالعبرانية ويظن أن الإسم العربى والعبرانى من
مادة رخم أو رحم وسميت الرحمة بذلك لأنها أوعطفها على أولادها ومن هذه اشتقت ألفاظ كثيرة
ترجع كلها إلى العطف أو اللين أو الخنو الوالدى كالرحمة والرحم والرخامة والترخيم ورخت
اللداجة أى حضنت بيضها وألفاظ كثيرة غيرها كما يتضح من مراجعة باب رخم ورخم فى كتب
اللغة . ثم ذكر المعلق ماجاء فى كتاب الديبرى فى مادة أنوق . (ع) .

(١) فى الأصل : « معتذر الوجود » وهو تحريف من الناسخ (ع)

التركيب لا تُعَلَّم حقيقته . وجوابهم أن مخالفة صرائح العقول والركون إلى أمر غير معقول حماقة وسخافة في العقل .

ثم نقول أيضاً : من الرأسي ^(١) أن الإله إذا كان خالقاً للناسوت ثم ظهر فيه متحداً به ، فقد حدثت له صفة بعد خلقه وهو اتحاده به ، وظهوره فيه ، فنقول : إذاً هذه ٢٣ و الصفة إن كانت واجبة الوجود استحال اتصافها بالحدوث وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتصاف الباري بها لأن صفات الباري كلها واجبة الوجود لأن كل ما لزم من عدم وجوده مُحَال ، فهو واجب الوجود ، وصفات الإله يلزم من عدم وجودها مُحَال بَيِّن . . .

فإن قيل : إن كان هذا لازماً استحال خلق العالم ، بل استحال خلق مخلوق واحد ، لأن الله عز وجل إذا خلق مخلوقاً واحداً حدثت له صفة وهو اتصافه بخلقته ، فيلزم المُحَال المذكور .

فالجواب ، إن هذا غير لازم البتة ، لأن المعنى من كون الله خالقاً تقديره الخالق في الأزل . وهذه الصفة ثابتة له أزلاً . فإذا خلق مخلوقاً فعامه بوجوده في زمن خلقه والقدرة على إيجاده في ذلك الزمن أيضاً كلاهما ثابتٌ أزلاً . فلم يبقَ حادث سوى وجوده . ووجوده ليس صفة قائمة بذات الإله

(١) الرامى إسم فاعل من رسا أى الثابت الراسخ وترجمها الأب شدياق : من الواضح :

جَلَّ اسمُه بل بذات المخلوق . وأما نسبة الوجود إلى تأثير القدرة فيه زمن إيجاده فذلك من باب النسب والإضافات والنسب والإضافات ليست أمراً وجودياً كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة . وهذا معنى بيّن الظهور بخلاف ما تقدم ، فإنه إذا اتحد بالناسوت كان اتحاده به صفة قائمة بذاته ، تعالى الله عن ذلك .

ثم لو فرض وجود هذه الحقيقة ، فالقول بأنها حقيقة ثالثة مغايرة لكل واحد من اللاهوت والناسوت ، موصوفة بكل ما يجب لكل واحد منهما من لوازم الإنسان وملزوماته وصفاته من حيث هو إنسان ، وما يجب للإله ويستحيل عليه من الصفات الثابتة له من حيث هو إله ، كلام متهاافت لامطمع لأحد في تحقيقه .

وبيانه أن الشيء إنما يوصف بصفة إذا كان وصفه بها ممكناً . وإذا ثبت ذلك امتنع أن يُجرى على هذه الحقيقة ٢٤ و أحكام اللاهوت وأحكام الناسوت ، لأن جميع ما يجب لللاهوت من الصفات وغيرها المختصة به من حيث هو لاهوت المميّزة له عن غيره إن كانت ثابتة للحقيقة الثالثة لزم أن تكون عين اللاهوت ، وكذلك القول في الناسوت لاشتراكها معهما في جميع لوازم كل واحد منهما وجميع ملزوماته وصفاته الثابتة له من حيث هو إله ومن حيث هو إنسان على حد ما ذكر .

إذ لو ثبتت المغايرة والحالة هذه للزم أن تُثبتَ شيءٌ
جميع ذاتيات الإنسان المُتموّمة لحقيقته وجميع عوارضه
اللازمة والمُفارقة ، ويُفرض مع ذلك حقيقة مُغايرة لحقيقة
الإنسان . هذا من المُحال البين ، لأن جميع ذاتيات الإنسان
المُتموّمة له ، وجميع عوارضه الثابتة له من حيث هو إنسان
متى وجدت في شيءٍ أُوجبت^(١) لذلك الشيء حقيقة الإنسانية ،
٢٤ ظ ونفت عنه صدق^(٢) ما يغيرها ، وإلا لم تكن ثابتة له من
من حيث هو إنسان ، وقد فرضناها كذلك . وهذا خُلف^(٣) .

ثم لو كانت^(٤) إلهاً كاملاً لثبتت لها أوصاف الإله
الكامل ، ومن أوصاف الإله الكامل ألا يكون مُركباً منه
ومن الإنسان ، لأنه يلزم أن تكون ذات الإله محتاجة
إلى الإنسان في الوجود ومسبوبة به وبنفسها أيضاً. إن طائفة
لم تتفطن لمثل هذا الخطأ الواضح فصوابهم عنقاء مُغرب^(٥) .

فإن قيل : إنما يلزم ذلك إذا جعلناها موصوفة بجميع
ما يجب للإله من الصفات وغيرها . وكذلك القول في الناسوت

(١) في ج : وجب (٢) في ج : ضد (٣) الخلف بضم الخاء المعجمة وتسكين اللام
المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول عن المعجم الوسيط (ع) . (٤) العبارة ابتداء من
« ثم لو كانت . . إلى « وب herself أيضاً » وردت في ج هكذا : « ثم لو كانت إنساناً كاملاً
لثبت لها أوصاف الإنسان ومن أوصاف الإنسان ألا يكون جزء حقيقة وأحد جزأها الآخر
إله جل اسمه ، وكذلك القول في اللاهوت (٥) في القاموس المحيط : عنقاء مغرب ومغربة
طائر معروف الإسم لا الجسم . . أو من الألفاظ الدالة على غير معنى وترجمها الأب شدياق
بكلمة تناقض contradiction (ع) .

من حيث هو حقيقة. أما إذا أجرينا على كل من اللاهوت
والناسوت جميع أحكامه وصفاته التي كانت ثابتة له قبل
التركيب فلم قلّم إن ذلك ممتنع ؟

٢٥ فالجواب : إن اعتبار أحكام جميع ما يجب لكل واحد
منهما من حيث هو إله وإنسان إن اعتبرت لا بقيد التركيب
استحال أن يكون للحقيقة الثالثة اعتبار^(١) إذ يكون ذلك
حكماً على المفرد بقيد كونه مفرداً . وإن اعتبرت بقيد
التركيب استحال بقاء جميعها بعد التركيب ، إذ لو بقى
جميع ما يجب لكل واحد من المفردَيْن من حيث هو كذلك
بعد التركيب ثابتاً لهما للزم أن يكون ثابتاً للحقيقة
الثالثة^(٢) . وحيث يلزم المحال المذكور وهو أن تكون الحقيقة
الثالثة نفس اللاهوت ونفس الناسوت لاشتراكها بهما في
جميع ما يجب لكل واحد منهما^(٣) من الصفات وغيرها من
حيث هو إله ومن حيث هو إنسان .

فثبت حينئذ بما ذكرناه أن وصفها بكل ما يجب لكل
واحد من اللاهوت والناسوت ممتنع سواء اعتبرنا كل واحد
٢٥ ظ منهما بقيد التركيب أو منفكاً عنه .

هذه مُباحثة من دقيق النظر فلتفهم ، وجاهلهم [الجهل] المرّكب
يعتقد أن الخلاص من هذه الفادحة هيّن ، فيظنّ أنه ينجو

(١) في س : اعتباران وفي ج : اعتبارات . (٢) في ب وس و ج : المفردة .

(٣) العبارة ابتداء من كلمة : منها إلى كل واحد - بعد سطرين - لم ترد في ج .

من هذه المضايق بأمثلة لاتفيده عين المسألة فيقول : قد ثبتت وصف الإنسان بالجسمية والإحساس والنمو والتغير والفناء ، وأنه ذو حيز . وثبت أيضاً انصافه بالنطق وإدراك الكليات والجزئيات والفهم وغير ذلك مما يجب رده إلى النفس . وهذه الأحكام إنما يتم اعتمادها إذا نظر إلى الجسم الحيواني من حيث هو كذلك . وإلى النفس أيضاً من هي كذلك .

وهذا المذيان متقاعد عما نحن بصده تقاعداً بيئياً ، لأنهم يعتقدون في الحقيقة الثالثة أنها إنسان كامل وإله كامل ، وأن جميع ما هو ثابت للإنسان ثابت لها ، وكذلك القول في الآله : فلا بُد من مثال يُفيد عين هذا الاعتقاد .
٢٦ و إنما يتم ذلك إذا ثبت أن الإنسان يصدق عليه أنه مجرد ، ليس بجسم ولا حال في جسم ولا متحيز ، وأنه باق غير فانٍ ، لأنهم فلاسفة في هذه المسألة ، فيثبتون له ما هو ثابت للنفس من حيث هي نفس^(١) . ثم يصفونه أيضاً بنقيض ذلك ، مما هو ثابت للجسم الحيواني من حيث هو جسم ، فيقال إنه جسم طبيعي يوجد مثله في أشخاص مختلفة بالحد والحقيقة ، وأنه حصة من الجنس ، وأنه متحيز متحرك قابل للفساد^(٢) .

وظنى أن من تَوَاقَحَ^(٣) وأثبت للحقيقة الثالثة ما أثبتته من المُحَال غير بعيد منه أن يجحد الضرورة ، ويلتزم عين ما نُكِرَ^(٤) . وإلا فأي فرق ؟ والعجب من الغفلة عن مثل هذه

(١) نفس ، لم ، ترد في ج (٢) وأنه متحيز متحرك قابل للفساد ، سقط في ب وس

(٣) في في ب : تَوَاقَحَ (٤) في ب وس : عين ماذكر ، رد في ج : عين ماذكره

الأمور الواضحة . وإن اعتُقدت مع العلم بنسبها فاعظم
في الجهالة .

فإن قيل : إنما يلزم ذلك كله إذا كان التركيب الذي
نقول به تركيب امتزاج واختلاط ، ونحن لا نقول بذلك ،
٢٦ ظ وإنما نغنى بتركيب هذه الحقيقة تركيباً معنوياً يرجع حاصله
إلى تعلق معنى بين اللاهوت والناسوت .

فالجواب : إن هذا التعلق قد سلف منا بيان عدم جدواه فيما
يحاولونه سواء كانت النسبة عامة أو مُقيّدة .

وهذا القول السالف في الحقيقة الثالثة منسوب إلى رأى
اليقووني . وأما الملكي^(١) فله مقالته شر من ذلك . وستحكم
عند سماعك إياها بأن آراء هذه الطوائف ضحكة العقلاء ،
وأن الله عز وجل اسمه أضل بها قوماً أراد إضلالهم . فكذلك
طبع على قلوبهم وبصائرهم .

فنقول : هم يعتقدون بأن حقيقة إنسانية عيسى عليه
السلام ، وذات الإله حقيقتان متميزتان ليس بينهما اختلاط
ولا امتزاج^(٢) . بل كل حقيقة باقية على جميع أوصافها
الثابتة لها من حيث هي كذلك . وإن المسيح أقنوم
٢٧ و لحقيقة الإله فقط ، وهي حقيقة غير مركبة أخذت^(٣) من
الحقيقتين المذكورتين ولها اتحاد بالإنسان الكلي .

(١) يقول اليعاقبة بالطبيعة الإلهية الواحدة للسيد المسيح كما يقولون بالمشيئة الواحدة ،
أما الملكية فيقولون بالطبيعتين والمشيئتين لكل من اللاهوت والناسوت . (ع) .
(٢) ولا ما امتزاج لم ترد في ب (٣) أشار الأب شدياق في مقدماته إلى أن هذا الفعل يجب
أن يكون منفياً أى ما أخذت بدلا من أخذت وذلك طبقاً لعقيدة الملكية التي يحكيها الغزالي ولعل
ذلك في نظره يرجع إلى سهو الناسخ (ع) .

فانظر إلى عَوَار هذا الكلام وعدم انتظامه ، وكيف أخطره
الله ببال من أراد أن يُغْوِيَهُمْ ويصدهم عن سبيل الحق الواضح .
كيف جعلوا حقيقة الإله مأخوذة من حقيقة الإنسان
وحقيقة نفسه ، ثم أثبتوا لها اتحاداً بالإنسان الكلى .
والإنسان الكلى لا وجود له في الخارج ، فتكون حينئذ متحدة
بما لا وجود له إلا في الذهن . ويلزم على هذا الرأى السخيف
أن يكون المصلوب هو الإله ، تعالى الله عن ذلك .

ولننظم من هذا الرأى المقول قياساً منطقياً فنقول :
المسيح صُلب - ولا شيء مما صُلب بآله - فلا شيء من
المسيح بآله .

وهؤلاء لا يقدرّون على منع الكبرى ^(١) ، لأن حقيقة
المسيح لا يقولون بتركيبها ، والمتحدّ به لا وجود له في الخارج .
٢٧ ظ فيرجع إذاً حاصل هذا الرأى إلى أن للمسيح المصلوب نسبة
إلى الإنسان الكلى الموجود في الذهن ، وهذا لا يدفع
ما ألزموا لأن النسب قد سلف منا بيان عدم كونها من الأمور
الوجودية . ثم لو حكمنا عليها بالوجود لم يحصل لهم بذلك
نجاة ، لأن النسب والإنسان الكلى كل منهما لا يوصف
بصُلب ولا ألم .

فيان قيل : إن النوع الكلى الطبيعي موجود في الخارج .

(١) أى المقدمة الكبرى (ع) .

قلنا : إن أريد ذلك، لَزِمَ أن يكون للإله اتحاد بكل فرد من أفراد الإنسان^(١)

فإن قيل : المراد خصوصية حصّة عيسى عليه السلام مع قطع النظر عن مُشَخَّصاته المميّزة له عن غيره .

قلنا : هذا اعتبار ذهني لا وجود له في الخارج ، بل وجود هذه الحصّة ملزوم لوجود مُشَخَّصاته ، فيرجع حاصل هذا إلى الاتحاد بإنسان جزئي ، وسنُبطل هذا الرأي عن قريب .

٢٨ و ثم لو تصور أن تكون حقيقة الإله مأخوذة من حقيقة الإنسان بحقيقة نفسه لَلَزِمَ أن يكون ما حصل به الوجود لحقيقة الإله على الصفات الثابتة لها إذ ذاك من الحقيقتين سابقاً على وجود حقيقة الإله موصوفة بما ذكر . وحينئذ يكون وجود حقيقة الإله الموصوفة بذلك مسبقاً بوجود حقيقة الإنسان ، ومسبقاً أيضاً بوجود حقيقة نفسه . وصفات الإله يجب أن تكون واجبة الوجود ، ثابتة أزلاً لذاته ، وإحدى الحقيقتين التي هي شرط لوجود حقيقة الإله موصوفة بما ذكر هي حقيقة الإنسان ، وحدوثها مقطوع به ، فكيف تكون شرطاً لما هو ثابتٌ أزلاً ؟

(١) في س : أفراد الإسلام .

هذا كله إذا عُنِيَ بالأخذ أن ذات الإله أُحْدِثَتْ^(١) لها
صفة عند خلق الناسوت . فإن أُريد بذلك أن الحقيقتين
شرط في أصل وجود ذات الإله جَلَّ اسمه ، فهذا كلام من
لا عقل له .

٢٨ ظ هذا رأى القدماء منهم . وأما المتأخرون فبمثل مقالة هؤلاء
يقولون من غير فرقان^(٢) إلا في الاتحاد ، فإنهم يقولون إن
للمسيح اتحاداً بإنسان جزئى ، والمسيح عند الفريقين أقنوم
لحقيقة الإله فقط . وهى عند الفريقين أيضاً حقيقة غير مركبة
أُخِذَتْ من الحقيقتين ، يعنون بالحقيقتين حقيقة الإله
جَلَّ اسمه ، وإنسانية عيسى عليه السلام . ثم وقع الاتفاق
منهما على أن كل حقيقة باقية على جميع أوصافها من غير اختلاط
ولا امتزاج ، بل كل منهما حافظة ذاتها من حيث هى كذلك .
والمسيح الذى هو أقنوم لحقيقة الإله فقط فقد صرَّحوا بصلبه ،
فيلزم أيضاً للفريق الثانى ما لزم الأول .

أما الأول فقد مضى القول فيه مُبَيَّنًا . وأما الثانى فلائهم
مُصَرِّحون بأن المسيح عليه السلام أقنوم لحقيقة الإله فقط ،
ومعتقدون بأن حقيقته غير مُرَكَّبَةٍ ليس بينها وبين حقيقة
الإنسان اختلاط ولا امتزاج ، وقد حكموا مع ذلك بصلبه ،
٢٩ و فيلزم أن يكون المصلوب هو الإله .

(١) فى س : حدثت (٢) فى النهاية يقال فرقت بين الشيئين أفرق فرقا وفرقا .
وفى الصحاح : كل ما فرق بين الحق والباطل فهو فرقان . وهى هنا بمعنى تفرقة أروحية وبرهان (ع) .

فإن قيل : إن الفريقين كل منهما قائل بالاتحاد فلم لا يعود الصلب إلى المتحد به ؟

فنقول : هذه الدعوى لا يقدرّون على تحقيقها البتة .
أما القدماء فلأن المتحد به لا وجود له إلا^(١) في الذهن ،
ولأن حقيقة المسيح عندهم غير^(٢) مركبة . وأما المتأخرون
فبمثل هذه المقالة أيضاً يقولون . وأما الاتحاد عندهم بإنسان
جزئى فحالّه يرجع إلى نسبة . والعجب من إطلافتهم الصلب
على المسيح الذى هو أقنوم لحقيقة الإله فقط .

ثم يعترفون بأن الاتحاد غير معقول الحقيقة . وكيف
يستجير العاقل أن يُطلق الصلب على المسيح الذى هو أقنوم
لحقيقة الإله فقط ، ويُصرّح بجهله بحقيقة الاتحاد الذى
يبتنى على العلم به ردّ الألم إلى الإنسان وصرفه عن الإله
ظ ٢٦٠ جلّ اسمه ؟ .

وأعجب من ذلك ركونه إلى ما لا تُعلم حقيقته ، وله عن
هذه الجهالة مندوحة ظاهرة . وأى عُذر لمن يعتقد أن الحامل له على
ذلك^(٣) ما ورد من ظواهر النصوص الدالة على الاتحاد وما ظهر
على يد المسيح عليه السلام من الخوارق ؟ وهذا اعتراف
بالجهل الصادق عن الحق . ومن لم يندّر أوضاع العلوم ولم يكن
له منها هادٍ يزعه عن الجهالة هان عليه أن يقول مثل ذلك .

(١) إلا : سقطت في س (٢) غير : سقطت في ب (٣) ذلك : لم ترد في ب .

أما الاتحاد فقد ذكرنا إطلاقه على غير عيسى عليه السلام وبيناه أحسن بيان ، وأما ظهور الخوارق على يده بالسؤال والطلب فذلك ثابت لغيره من الأنبياء . وكيف يُنكر ذلك وهو المتضرع السائل عند إقامته عازر ؟ وقد رفع عينيه إلى
 ٣١ و السماء وقال : « يا أَبَتِ أَشْكركَ لِأَنكَ تسمع لى ، وأنا أعلم أَنكَ سميع لى فى كل حين ولكن لأجل هذا الجمع الحاضر [قلت] : ليؤمنوا أَنكَ أَرسلتنى . » ^(١) والطالب لتلامذته التقديس والحفظ من الإله القادر على ذلك بقوله : « قدسهم بحقك ، » وبقوله : « احفظهم باسمك الذى أعطيتنى » ^(٢) .
 والداعى متضرعاً والمتردد فى إمكان النجاة من الصلب بقوله :
 « إن كان يُستطاع فاتعبر عنى هذه الكأس وليس كيارادنى لكن كيارادتك . » ^(٣) والمستفهم من إلهه لِمَ تركه بقوله :
 « إلهى إلهى لِمَ تركتنى ؟ » ^(٤) والنافى عنه العلم المختص بالآله إثباته بقوله : « وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحدٌ ، ولا الملائكة الذين فى السماء ولا الابن إلا الأب وحده . » ^(٥) والمُصرِّح بالإنسانية والرسالة بقوله : « [وأنا]

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١١ عدد ٤١ : ٤٢ وقد أضفنا كلمة « قلت » من نص الترجمة العربية (ع) (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ١١ والنص : أيها الأب القدوس احفظهم فى اسمك الذين أعطيتنى ليكونوا واحداً كما نحن . ويلاحظ هنا أن كلمة الذين تعود إلى تلامذته (ع) (٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٦ عدد ٣٩ والنص فى الترجمة العربية : وكان يصل قائلًا : ياأبتاهإن أمكن فلتعبر عنى هذه الكأس ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت (ع) .

(٤) إنجيل مرقس إصحاح ١٥ عدد ٣٤ (ع)

(٥) إنجيل مرقس إصحاح ١٣ عدد ٣٢ (ع)

إنسان كلمتكم بالحق الذى سمعته من الله^(١) « والمُقَيَّد أحكامه بما يُؤمَر به : « كما أمرنى الأب كذلك أتكلّم^(٢) » والمشهود له على لسان من أثنى عليه من عظماء تلامذته بأن الخوارق مصنوعة لله على يده بقوله : « إن يسوع الناصرى رجل ظهر بينكم بالقوى والآيات التى فعلها الله على يده^(٣) »

وإذا كانت هذه حالته عليه السلام فكيف يَرْكُنُ العاقل إلى ما لا يعلم حقيقته مع إمكان علمه ، وَيَنْبِذُ المعقول والمنقول حَجْرَةً^(٤) ؟

وأما النسطورى فيقول : إن الاتحاد وقع فى المشيئة . وهذا كلام مُتَّبِعٌ^(٥) يجب تحريره فإن عَنَوْنَا بذلك أن مشيئة عيسى عليه السلام تابعة لمشيئة الإله فى الأحكام الخمسة لاتباينها فى واجب ولا محذور ولا مندوب ولا مكروه ولا مباح فهذا ثابت لجميع الأنبياء ، بل وللأولياء أيضاً الذين ليسوا فى درجة الأنبياء .

(١) إنجيل يوحنا إصحاح ٨ عدد ٤٠ وقد أضفنا كلمة أنا من نص الترجمة العربية (ع) .
 (٢) إنجيل يوحنا إصحاح ١٢ عدد ٤٩ ولفظه : لأنى لم أتكلّم من نفسى لكن الأب الذى أرسلنى هو أعطانى وصية ماذا أقول وبماذا أتكلّم (ع) (٣) أعمال الرسل إصحاح ٢ عدد ٢٢ (ع)
 (٤) فى النهاية لابن الأثير : إذا رأيت رجلاً يسير من القوم حجراً أى ناحية منفرداً وهى بفتح الحاء المهملة وسكون الحيم وجمعها حجرات . (ع) . (٥) الشيخ بفتح الثاء المثناة وفتح الباء المعجمة تسمية الخط وترك بيانه كالتشبيح ، يقال تبج الكتاب والكلام تشبيحاً لم يبينه ، وقيل لم يأت به على وجهه والتشبيح التخليط وكتاب مشبج وقد تبج تشبيحاً - عن تاج العروس (ع)

وإن أرادوا بذلك أن جميع ماتعلقت به مشيئة الإله من الكائنات هو بعينه متعلق مشيئة^(١) المسيح عليه السلام فهذا عين الخطأ . ولا يجمل بعقل أن يُخْطِره بباله فضلاً عن أن يعتقد مذهباً .

وكيف يمكن ادعاء ذلك ؟ وقد تعلقت مشيئة الإله بصلب المسيح عليه السلام ، ولم يكن الصلب مراداً له ولا تعلقت مشيئته به . يدل على ذلك تَصْرُعه للإله سائلاً دَفَعَهُ بقوله : « إن كان يستطيع فلتَغْبِرْ عَنِّي هذه الكأس وليس كإرادتي ولكن كإرادتك . » فَصَرَّح بتغاير الإرادتين وتبرمه أيضاً مصلوباً^(٢) ، سائلاً عن السبب بقوله : « إلهي إلهي لِمَ تركتني » يدل على عدم شعوره بالسبب . ومن لم يكن شاعراً بحقيقة اواقف كيف تتعلق مشيئته بوقوعه ؟

ومن المعلوم أن مشيئة المسيح عليه السلام كانت متعلقة بتأبئة جميع بني إسرائيل له ، وجمعهم على الهدى . هذا شأن الأنبياء الهادين . وما تعلقت مشيئة الإله بذلك بل تعلقت بعدمه ، لأنَّ الواقع عدمه وكذلك الساعة تعلقت مشيئة الإله بوقوعها في زمن مخصوص ، والمسيح غير عالم بتعيين ذلك الزمن . فكيف تتعلق مشيئته بتعيينه ؟ ثم قصد شجرة التين تعلقت مشيئة الإله بأن يقصدها وهي غير مشمرة والمسيح عليه السلام قصدها غير عالم بحقيقة هذا التعلق . وهذا كثير

(١) الأصوات متعلق بمشيئة . . (ع) (٢) مصلوباً : سقطت في ب .

وجوده فليُطلب من مواضعه^(١) . وإنما عدلنا عن الإطالة لأنه سهل التعرف .

وهذه الطائفة قد عُلِمَ من حالها أنهم يطلقون لفظ الإله على المسيح عليه السلام . وليت شعري هل المراد بهذا الإطلاق تعظيمه ؟ لأن الإله يطلق على كل عظيم أم يريدون بذلك إلهيته فإن كان هذا الثاني هو المراد فجعل هذه الطائفة أعظم من جهل جميع الطوائف .

والذي أوقعهم في هذه المضايق تعلقهم بظواهر أوجبت صرائح العقول القطع بعدم إرادتها ، وإلا فكم ورد في كل شريعة من ظاهِر مَصَادِم لصريح العقل ، وأوله علماء تلك الشريعة . وقد وقع في مثل ذلك جماعة من الأكابر ، فبعضهم قال : سبحاني ، وقال الآخر : ما أعظم شأني^(٢) . وقال الحلاج : أنا الله ، وما في الجبة إلا الله^(٣) . وحُمِلَ ذلك منهم على أحوال الأولياء الشاغلة ٣٢٢
عن التحفظ في المقال ، حتى قال بعضهم^(٤) : هؤلاء سكارى ومجالس السكر تُطَوَّى ولا تُحْكَى . كل ذلك نقضاً صريح العقل باستحالة كون هذه الظواهر مُراداً .

(١) في الأصل : مواضعه والمقصود جمع موضع أى مواضع (ع) (٢) عبارة : وقال الآخر هي زيادة من الناسخ إذ قائل هذا واحد هو أبو يزيد البسطامي ، وفي فضائح الباطنية يقول الغزالي في ص ١٠٩ : « وإليه — أى إلى مذهب الحلولية أشار أبو يزيد البسطامي بقوله : سبحاني سبحاني ما أعظم شأني (ع) . (٣) ورد هذا مع اختلاف في العبارة في كتابات الغزالي مثل مشكاة الأنوار ص ١٢٢ : ١٢٣ وفي فضائح الباطنية . وقد فات الأب شدياق أن يستعين بهذا الدليل في إثبات أن رسالة الرذ الجميل هي من تأليف الغزالي (ع)

(٤) في ج : بعض العارفين

ثم تجدهم كأنهم تواصوا على السلوك في أضيق الطرق حتى صاروا هزأةً للساخرين ؛ ولم ينبض لأحد منهم عرق العصبية ^(١) . ولهم مخرج ومندوحة عما ورطوا أنفسهم فيه . وكيف يصادم المعقول من كان متمكناً من حمل الكلام على محامله السديدة . وأما إطلاق الحلول فقد سلف منا بيانه . وأما الرب فيُطلق بالاشتراك على الله جلَّ اسمه ، وعلى المالك فيقال : رب المنزل ورب المتاع . وأما الإله فيُطلق عندهم بالاشتراك على كل عظيم ، وقد قال في الإنجيل : « قد أُطلق عليكم في ناموسكم أنكم آلهة » ، يخاطب اليهود . وفي الزامير : « وآلهة قلت لكم وبنو العلي كلكم » ^(٢) . وقال في التوراة لموسى : « قد جعلتك إلهاً لفرعون وأخاك هرون رسولك » ^(٣) . ويطلق الإله على كل من عبده سواء كانت العبادة حقاً أو باطلاً . وإذا وجد السالك في المضيق عنه مندوحة فتأديه على غيّه عماية .

وبمجموع هذا البيان ^(٤) صرَّح بولص في رسالته الثانية في الفصل التاسع من رسائله تصريحاً لم يبق معه عُلقة ^(٥) ، إلا لمن فقد هاديه : عقله وعلمه ، فقال : « وإنه لا إله غير الله وحده ، وإن كانت أشياء مما في السماء والأرض تسمى آلهة ، وكما قد توجد آلهة كثيرة وأرباب كثيرة فإن لنا نحن إلهاً

(١) عبارة : ولم ينبض لأحد منهم عرق العصبية ، لم ترد في ج (٢) سفر الزامير الزمور ٢ عدد ٦ (ع) (٣) سفر الخروج الإصحاح ٧ عدد ١ (ع) (٤) ابتداء من عبارة : وبمجموع هذا البيان إلى عبارة النوكي عشاراً في الصحيفة التالية ، لم يرد في ج (٥) العُلقة بضم العين المهملة وسكون اللام وفتح القاف هي الشيء أو البلغة وهي هنا بمعنى مايتمسك به (ع)

واحداً هو الله الأب الذى منه كل شئ ونحن به ، ورباً واحداً هو يسوع المسيح الذى كل شئ بيده ، ونحن أيضاً فى قبضته ^(١) .

فانظر إلى حسن هذا البيان : صرّح بأن الإله والرب يطلقان ٣٣ و على الله عز وجل ، وعلى غيره ممن لا يستحق أن يكون معبوداً ، ثم أثبت للإله المعبود صفة الخالق المستحق للعبادة ، فجعل لإيجاد كل شئ صادراً منه بقوله : « الذى منه كل شئ ونحن به . » ثم صرّح بأن ذلك هو الله وأثنى عليه بالوحدانية بقوله : « فإن لنا نحن إلهاً واحداً هو الله . » ثم نفى استحقاق إلهية غيره بقوله : « وإنه لا إله غير الله وحده . » ثم أشار إلى المسيح إذ ^(٢) أطلق عليه « الرب » الذى صرّح باشتراكه كان ذلك بمعنى المالك ، يدل على ذلك أنه لم يثبت له شيئاً من صفات الإله المذكورة وإنما أثبت له يد المالك التى من شأنها أن تثبت للمالك .

فانظر إلى حسن هذه الإشارات التى لا يتقاعد ذو الفهم عن ٣١ ظ تلقيها بالقبول ، فليت شعري من أية الجهات بنى هذا الشرع على هذا الخزى الفاضح ، وقد أجرمهم الجهل رَسَنَ الجرأة ^(٣) — على الله وعلى أنبيائه الهادين وأوليائه المقربين إلى أن أخطروا ببالهم أباطيل تناقلوها صاغراً عن صاغر ، فلذلك أجمعوا

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٨ عدد ٤ : ٦ (ع) .

(٢) فى الأصل : إذا (ع)

(٣) من المجاز : أجبره رسته إذا تركه يصنع ما شاء عن تاج العروس . وفى أساس البلاغة : أجبرت فلانا رسته أى تركته وشأنه وأجبرته الدين آخرته (ع) .

أمرهم على أن بنى آدم أخذوا بسبب عصيان أبيهم آدم ،
وأن جميع الأنبياء والأولياء ألقوا في الجحيم ، ثم أن الإله
وعدهم أن يقديهم ففداهم فداء الكريم . والكريم إذا بالغ في
الفداء فدى بنفسه ، وذاته مجردة لا ينالها ضيم ولا أذى ، فاتحد
بناسوت عيسى عليه السلام ، ثم أن الناسوت الذى اتحد به
صُلب ، فكان صلبه سبباً لخلاص الأنبياء والأولياء وإخراجهم
من الجحيم . لا أقال الله لهذه العصابة النوكى عشاراً .

أما ما تعلقوا به من إطلاق الأبوة على الله عز وجل والبنوة على
نفسه ^(١) ظانين بأن ذلك مُحَصَّلُ غرضاً أو مُثَبِّتُ خصوصية
يقع بها الامتياز ، فليس الأمر كذلك ، وبيانه أنه قد جاء
٣٤ في التوراة التى يقولون بصدق ما فيها من التصوص ^(٢) فى حق
يعقوب ^(٣) عليه الصلاة والسلام : «ابنى بكرى إسرائيل .»
وقال أيضاً فى التوراة : «قل لفرعون إن لم ترسل ابنى بكرى
ليعبدنى فى البرية وإلا قتلت ابنك بكرك ^(٤) .» يريد يا بنى
بنى إسرائيل ، وكان عدتهم إذ ذاك ستمائة ألف سوى النساء
والصبيان .

(١) على نفسه أى عيسى عليه السلام (ع) (٢) هذه العبارة وهى : التى يقولون بصدق
ما فيها من التصوص ، تنفى ما يقوله الأب شدياق فى مقدماته من أن الغزالى يسلم بصحة نصوص
التوراة والإنجيل ، ورتب على هذه الدعوى إغفال المترجمين للغزالى ذكر رسالة الرد الجليل من
بين مؤلفاته . فهذا النص يقطع بنفى هذه المزاعم (ع)

(٣) فى حق يعقوب لم ترد فى ب و س

(٤) (سفر الخروج الإصحاح ٤ : ٢٢ : ٢٣ ولفظه : فنقول لفرعون هكذا يقول الرب
إسرائيل ابنى البكر فقلت لك أطلق ابنى ليعبدنى فأبيت أن تطلقه ها أنا أقتل ابنك البكر (ع) .

هذا لفظ التوراة . وفي مزامير داود ، وهو عندهم لا ينطق في مزاميره إلا عن الوحي : « وَبَنُوا الْعَلَى كَلِكُمْ »^(١) . وأطلق عيسى ذلك عليه وعليهم ، فقال : « أَنَا صَاعِدٌ إِلَى أَبِي وَأَبِيكُمْ وَإِلَهِى وَإِلَهُكُمْ »^(٢) . « إِنْ مِنْ يَعْتَقِدُ فِي مِنْ هَذِهِ كَلِمَاتِهِ »^(٣) أَنَّهُ إِلَهٌ الْمَدْفُوعُ عَنِ الصَّوَابِ الْوَاضِحِ . وَأَطْلُقُ أَيْضاً ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَقَطْ فَقَالَ فِي إِنْجِيلِ لُوقَا : « وَلَا تَقْطَعُوا رَجَاءَ أَحَدٍ فَيَكُونُ أَجْرُكُمْ كَثِيراً وَتَكُونُوا بَنَى الْعَلَى لِأَنَّهُ رَحِيمٌ عَلَى غَيْرِ الْمُتَعَمِّينَ الْأَشْرَارَ »^(٤) وَكَوْنُوا رَحَمَاءَ مِثْلَ آبَائِكُمْ^(٥) .

وَأَطْلُقُ ذَلِكَ أَيْضاً تَامِيْذَهُ يُوْحَنَّا بَنَى زَبْدَا لَمَّا فَهَمَ الْمَجَازِ الَّذِى سَنَذْكُرُهُ فَتَمَالَ فِي رِسَالَتِهِ : « مَنْ يَعْتَرِفُ بِأَنِّ يَسُوعُ هُوَ الْمَسِيحُ فَهُوَ مِنَ اللَّهِ مَوْلُودٌ »^(٥) . — وَإِنْ مَاحِطُهُ عَلَى أَنَّ تَجَوَّزَ أَمْثَلُ ذَلِكَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ غَيْرَ مُرَادَةٍ لِأَنَّ الْأَبَّ جُبِلَ عَلَى أَنْ يَكُونَ شَدِيدَ الْحَزَنِ وَالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَالشَّفَقَةِ لَوْلَدِهِ ، حَرِيصاً عَلَى أَنْ يَجْلِبَ إِلَيْهِ جَمِيعَ الْخِيُورِ ، وَيُدْفَعُ عَنْهُ جَمِيعَ الشَّرُورِ ، مُجْتَهِداً عَلَى أَنْ يَوْضَحَ لَهُ طَرُقَ الْخَيْرِ ، وَيَأْمُرَهُ

(١) سفر المزامير المزمور ٨٢ عدد ٦ (ع)

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٢٠ عدد ١٧ (ع)

(٣) في ج : في من أطلق عليه هذه الكلمات

(٤) إنجيل لوقا الإصحاح ٦ عدد ٣٥ : ٣٦ ولفظه بل أحبوا أعداءكم وأحنوا وأقربوا وأنتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً وتكونوا بنى العلى فإنه منعم على غير الشاكرين والأشْرَارَ فكونوا رخاء كما أن آبائكم أيضاً رحيم . (ع)

(٥) رسالة يوحنا الأولى الإصحاح ٥ عدد ١ (ع)

بالمبادرة إليها مسارعاً إلى تحذيره مما يُفَضَّى به إلى عقوبة
أو لَوْمٍ أو ضرر دائم أو جهالة سائرة لما يُراد^(١) به في المستقبل .
هذا وضع الأب فيما نشاهده .

وَأما الابن فوضعه أَنْ يكون مُوقِّراً لِأَبِيهِ ، مُعَظِّماً له ، شديد
٣٤ الحياء منه ، ممتثالاً لأوامره ، ملائماً لها بالإجلال والتعظيم وعدم
المخالفة ، واقفاً عندما يَأْمُرُه به وينهاه عنه .

والله عز وجل إذا قيس إحسانه إلى كل نبي^(٢) ورحمته له
وشفقتة عليه ، وما جل به له من الخير ، وما دفعه عنه من الشر ،
وما بَيَّنَّه له مما هو لائق^(٣) بجلاله ، ثم وَفَّقَه للعمل بمقتضاه ،
كان ما يصنعه الوالد^(٤) بالنسبة إلى هذا تافهاً حقيراً .

ثم توقير^(٥) الأنبياء أيضاً لله وحياتهم^(٦) منه وانهيادهم^(٧) —
لأوامره ووقوفهم عند مناهيه وإجلالهم له ، أعظم من صنيع
الآباء مع آبائهم ، فهو لهم أرحم أب ، وهم له أبر ولد ،
فهذا سر التجوز في إطلاق مثل ذلك . فإذا تُجَوِّزُ في إطلاق
الأب على الله كان معناه أَنَّهُ رَاحِمٌ له عطوف عليه . وإذا
تُجَوِّزُ بإطلاق البنوة على نفسه كان معناه أَنَّهُ مُوقِّرٌ لله ، مُعَظِّمٌ
له ، وهذا معنى قول عيسى عليه الصلاة والسلام مُخَرَّصاً على
عدم قطع الرجاء ، أَي إنَّ^(٨) أَطَعَمُوهُ في ذلك صنع معكم
٣٥ ما يصنع الوالد مع ولده .

(١) في الأصل يزاد وهي مصحفة وصوابها بالراء (ع)

(٢) في ب و س : شئ (٣) في ج : أليق (٤) الوالد هنا يشير إلى ما يصنعه الآباء
نحو آبائهم في الحياة الدنيا وقد ترجمها الأب شدياق بمباراة Ce que fait un père de la terre
أى ما يصنعه الأب (الذى يعيش) في الأرض أى الدنيا (ع) (٥) في الأصل : توقر ،
والأصوب توقير (ع) (٦) في الأصل : وحياتهم والصواب ما أثبتناه (ع) (٧) في ج إنفادهم
(٨) « إن سقطت فب و س »

وهذا أيضاً معنى قول، تلميذه : « فهو من الله مولود »^(١)
فانظر إلى سر ماوقف^(٢) عليه الأنبياء ، ثم أذن لهم في إطلاقه
مُعَوِّلِينَ على فهم من له تحصيل يصرفه عن الخيالات الفاسدة
وهاهم الآن أنفسهم مقيمون على إطلاق ذلك . فإذا رأوا راهباً
أو قسيساً قالوا له : « يا أبانا » ، وليس هو أباهم حقيقةً
ولكن مرادهم بالإطلاق ماأشرفنا إليه ، وهو أنهم يُنْزِلُونَهُ في
الشفقة منزلة الأب ، ويُنْزِلُونُ أَنْفُسَهُمْ في توقيره منزلة
الأبناء .

وقد صرَّح داود عليه السلام بما أشرفنا إليه في مزاميره فقال :
« كما يترأف الأب على بنيهِ كذلك يترأف الربُّ على خائفِهِ »^(٣) .
فقد ثَبَّتَ بما ذكرناه أن إطلاق البنوة عليه غَيْرُ مُثْبِتٍ ،
خصوصية يقع بها تمييز .

وصريح الإنجيل ناطق بصحة هذا التأويل ، وهو قوله :
« فَأَعْطَاهُمْ سُلْطَاناً أَنْ يَصِيرُوا بَنِي اللَّهِ »^(٤) . « أَىْ أَعْطَاهُمْ
مايتمكنون به من تحصيل ماذكر من المعاني المستفادة من الأبوة
على حَدِّ ما أوَّل .

* * *

(١) الرسالة الأولى ليوحنا الإصحاح ٥ عدد ١ (ع) (٢) في ج : وقعت

(٣) سفر المزامير ، المزمور ١٠٣ عدد ١٣ (ع)

(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٢ ولفظه : « وأما كل الذين قبلوه فأَعْطَاهُمْ
سُلْطَاناً أَنْ يَصِيرُوا أَوْلَاداً لِهَيْه أَىْ الْمُؤْمِنُونَ بِاسْمِهِ » . (ع)

خاتمة^(١) : هي من أعظم معضلاتهم التي يُعَوَّلون عايتها مُشْبِتين بها إلهية عيسى عليه السلام ، جعلها يوحنا فاتحة إنجيله وهي : « في البدء كان الكلمة » ، والكلمة كان عند الله ، وإله هو الكلمة ، كان هذا قديماً عند الله ، كُلُّ به كان ، وبغيره لم يكن شيء مما كان^(٢) . « إلى آخره وهو قوله : « والكلمة صار جسداً وحلَّ فينا ورأينا مجده^(٣) » .

أما أول هذا الفصل فلا تعلق له بثبوت الإلهية لعيسى عليه السلام بوجه ، لأنهم يعتقدون أنهم ذات الباري واحدة في الموضوع ، ولها إعتبارات ، فإن اعتبرت مقيدة بصفة لا يتوقف وجودها على تقدم وجود صفة قبلها كالوجود فذلك المسمى عندهم بأقنوم الأب .

وإن اعتبرت موصوفة بصفة يتوقف وجودها على تقدم وجود صفة قبلها كالعلم ، فإن الذات يتوقف اتصافها بالعلم ٣٦ ظ على اتصافها بالوجود فذلك المسمى عندهم بأقنوم الابن والكلمة وإن اعتبرت بقيد كون ذاتها معقولة لها فذلك المسمى عندهم بأقنوم روح القدس .

(١) خاتمة لم ترد في ب و س .
 الأول عدد ١ : ٣ ولفظه : « في البدء كان الكلمة » ، والكلمة عند الله ، وكان الكلمة الله ، هذا كان في البدء عند الله . كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء « مما كان » . (ع) (٣) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١ وقد جاء فيها في كل من الترجمة الإنجليزية and dwelt among us والترجمة الفرنسية elle a habité parmi nous والترجمة العربية : وحل بيننا وذلك بدلا من وحل فينا التي وردت في الرد الجميل . وزي أن هذا التصحيح يقوى من حجة الغزالي إذ ينفي حجة الحلول . (ع) .
 (٤) تقدم : لم ترد في ج

فيقوم إذاً من الأب معنى الوجود ، ومن الكلمة والابن معنى العالم ، ومن روح القدس كون ذات البارى معقولة له ^(١) . هذا حاصل هذا الاصطلاح ، فتكون ذات الإله واحدة في الموضوع ، موصوفة بكل أقنوم من هذه الأقانيم .

ومنهم من يقول إن الذات إن اعتبرت من حيث هي ذات ، لا باعتبار صفة البتة ، فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن العقل المجرد وهو المسمى بأقنوم الأب . وإن اعتبرت من حيث هي عاقلة لذاتها فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى العاقل ، وهو المسمى عندهم بأقنوم الابن والكلمة . وإن اعتبرت بغير كون ذاتها معقولة لها فهذا الاعتبار عندهم هو المسمى بأقنوم معنى المعتول ^(٢) وروح القدس .

فعلى هذا الاصطلاح يكون العقل عبارة عن ذات الإله فقط . والأب مرادفاً له . والعاقل عبارة عن ذاته بغير كونها عاقلة لذاتها والابن والكلمة مرادفين له . والمعقولة عبارة عن الإله الذى ذاته معتولة له وروح القدس مرادفاً له .

فقد ثبت بهذين الاصطلاحين أن الكلمة عبارة عن الذات الموصوفة بالعلم والعقل . وكذلك الابن ، فإذاً كل منهما أقنوم مدلوله العالم أو العاقل . فتقوله : « فى البدء كان الكلمة » ، يريد فى البدء كان العالم . وقوله : « والكلمة كان عند الله » ، معناه والعالم لم يزل موصوفاً به الإله ، يريد أن هذا الوصف لم يزل ثابتاً للإله . « وكان » ههنا بمعنى لم يزل .

(١) له : سقطت فى ب و س (٢) معنى المعتول ، لم ترد فى ج

وقوله : « وإله هو الكلمة » ، معناه وهذه الكلمة التي مدلولها العالم ذلك العالم هو الإله . وقوله : « كان هذا قديماً عند الله » : معناه : لم يزل مدلول هذا الاعتبار وهو العالم الذي هو مدلول الكلمة موصوفاً به الإله ، وهو إله لأنه أخبر عنه بذلك بقوله : « والله هو الكلمة » ، ليقطع بذلك وهم من يعتقد أن العالم الذي هو مدلول الكلمة غير الإله .

هذا اعتقادهم في هذه الأقسام ، وكلام شارح إنجيلهم في أول هذا الفصل . وإذا صَحَّت المعاني فلا مشاحة في الألفاظ ولا فيما يصطاح عليه المصطلحون . فقد وضح بما شرحوه أن أول هذا الفصل لادلالة فيه على الإلهية لعيسى عليه السلام البتة . بقي في الفصل شبهتان فيهما مَزَلُ القدم : الأولى قوله : « كان إنسان أُرْسِل من الله اسمه يوحنا ، هذا جاء للشهادة ليشهد للنور ليؤمن الكل به ، ولم يكن هو النور بل ليشهد للنور الذي هو نور الحق الذي يضيء لكل إنسان آت إلى العالم ، في العالم كان ، والعالم به كُؤن ، والعالم لم يعرفه ^(١) » .

٣٨ و

فنقول الموصوف في هذه الكلمات بأنه لم يزل في العالم وأن العالم كُؤن به ، إما أن يكون هو الناسوت منفكاً عن تعلقه باللاهوت ، أو باعتبار تعلقه به ، وإما أن يكون هو اللاهوت

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ٦ : ١٠ ولفظه : « كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا ، هذا جاء للشهادة للشهد للنور لكي يؤمن الكل بواسطته ، لم يكن هو النور بل ليشهد للنور ، كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتياً إلى العالم ، كان في العالم وكون العالم به ولم يعرفه للعالم . (ع) .

من حيث هو لاهوت ، أو باعتبار تعلقه بالناسوت وهو ظهوره فيه ، وإما أن يكون هو الحقيقة الثالثة . والكل باطل إلا اللاهوت من حيث هو لاهوت .

وأما بطلان الناسوت فضرورى سواء قلنا إنه مُنْفَكٌ عن تعلقه باللاهوت أو باعتبار تعلقه به . أمّا مع الانفكاك فظاهر ٣٣٦. وكذلك مع التعلق لأن تعلقه باللاهوت حادث لأن التعلق ما حصل له إلا بعد خلقه ، فكيف يوصف بتكوين العالم وأنه لم يزل فيه ؟

وكذلك أيضاً الحقيقة الثالثة لأن الحقيقة الثالثة أحد جزأيها الناسوت وهو حادث ، فيلزم أن تكون معدومة قبل خلقه ، ويستحيل وصفها إذاً بما ذكر . وكذلك اللاهوت باعتبار ظهوره في الناسوت لأن ظهوره^(١) فيه إنما حدث عند خلقه للناسوت . وإذا حكمنا على اللاهوت بما ذكر باعتبار هذا التعلق الحادث استحالة وصفه بما ذكر .

فلم يبق إلا أن تكون هذه الأوصاف عائدة إلى الإله جلّ اسمه من حيث هو إله لا باعتبار انضمامه إلى الناسوت ولا باعتبار انضمام الناسوت إليه . فحينئذ يجب صرف هذا الكلام إلى الله عز وجل . ويكون تقدير الكلام : بل ليشهد للنور الذى هو نور الحق الذى يضىء به الحق على كل إنسان لأن الحق ٣٣٩

جَلَّ اسمه هو الذى يَهْدِي كلَّ أحد بنور معرفته إلى المعارف الحقيقية ^(١) وَيَقِفُهُ بِإِضَاعَتِهِ عَلَى دَقَائِقِ مَصْنُوعَاتِهِ الَّتِي لَا تَهْتَدِي إِلَيْهَا الْعُقُولُ إِلَّا بِنُورِ هِدَايَتِهِ . هذا معنى واضح غنيٌّ عن الإطالة . []

وقد أطلق النور في الإنجيل والمراد به الهداية وهو قوله عليه السلام : « مَا دُمْتُ فِي الْعَالَمِ فَأَنَا نُورُ الْعَالَمِ » ^(٢) صَرَّحَ بِذَلِكَ يوحنا في الفصل الثاني والعشرين . وقوله أيضاً : « إِنَّمَا جِئْتُ نُورَ الْعَالَمِ » ^(٣) . صَرَّحَ أَيْضاً بِذَلِكَ يوحنا في الفصل الخامس والعشرين ، وهذا التصريح يؤكد ما ذهبنا إليه من التأويل في حمل النور على الهداية .

الشبهة الثانية : قوله في آخر الفصل : « وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَداً وَحَلَّ فِيْنَا وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ » ^(٤) .

٣٩ ظ لا بد من حكاية وضع هذا اللفظ كيف كان ^(٥) في القبطي لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ زَلَلُهُمْ عَنْ مَقْتَضَى وَضْعِهِ ^(٦) وصرفهم وضعه عن مفهومه الموافق إلى مفهوم مصادم لبديهة العقل .

وضع هذا اللفظ : « وَهُ بِيصاجي أفَارْ أَوْ صر كس » ^(٧) . مفهوم هذه الكلمات في القبطي : « وَالْكَلِمَةُ صَنَعَ جَسَداً » ، لَأَنَّ « أَفَارْ » مفهومها في القبطي : « صَنَعَ » . وعلى هذا

(١) في ج : الخفية (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٩ . عدد ه (ع) (٣) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ . عدد ٤٦ ولفظه : أنا قد جئت نوراً إلى العالم . (ع) (٤) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٤ والأصوب حل بيننا بدلا من حل فينا وهذا التصويب يوجد في كل من الترجمات العربية والانجليزية والفرنسية (ع) (هـ) كان ، لم ترد في ب وس (٦) وضعه ، لم ترد في ج (٧) أفار في ب . وفي ج : أفانز واسركس

الوضع لم يبق إشكال البتة ، بل يكون اللفظ صريحاً بأن العالم الذى قام من أقنوم الكلمة الذى عبّر عنه بأنه إله ، بقوله : « وإله هو الكلمة صنع جسداً وحلّ فينا ورأينا مجده » . أى ذلك الجسد الذى صنعه الإله هو هو عيسى عليه السلام ، وهو الذى ظهر ورُئِيَ مجده .

وقد اعتذروا عن العدول عن هذا المفهوم الظاهر أن قالوا : هذه الكلمة وُضِعَتْ بالاشتراك فى القبطى^(١) بين صَنَعَ وصَار . وهذا ٤٠ الاعتبار يطلب اعتذاراً^(٢) بل هو من المضحكات لأن اللفظ المشترك يتعين حمله على أحد مفهوماته بأيسر قرينة مُشْعِرة بأن المراد منه هذا المفهوم . فما شأنك^(٣) تحاكم العقل الموجب حمله على ما أشرنا إليه . ثم إن مترجم هذه النقطة إذا سُلِمَ له كونها وُضِعَتْ بالاشتراك يكون قد ارتكب فيها عكس القضية فى المشترك . لأن المشترك إذا تردد بين مفهوماته عَيَّنَتْه القرائن ، وهو فى هذه الكلمة قضى بصرف اللفظ عما هو واجب الإرادة وحمله على ما يقضى صريح العقل بعدم إرادته ليحصل له بذلك أن الإله العالم صار جسداً .

لا أعرف أحداً اجتراً على الله كجرأة هذه الطائفة فوالله^(٤) لا يوجد خِزْيٌ أَفْحَشُ من خِزْيِ قوم يعتقدون أن إله العالم

(١) فى القبطى لم ترد فى ب و س . (٢) الأصوب : وهذا الاعتبار لا يقتضى اعتذاراً (ع) (٣) فى ج : فإياك .

(٤) فى الأصل : لاهاء الله ذا لا يوجد ، وقد أصلحناها بما يقتضيه السياق . (ع) . هذا والعبارة التى تبدأ من لاهاء الله إلى ولياً . مرشداً . لم ترد فى ج

« ٤٤ ظ قُبِر . وقد شِئِنُوا بِذِكْرِ ذَلِكَ قَائِلِينَ : بل يجب أَنْ يُصَامَ فِي ذَلِكَ السَّبْتِ وحده لِأَنَّ صَانِعَ الْبَرِيَّةِ كَانَ فِيهِ مَقْبُوراً . صُرِّحَ بِذَلِكَ فِي قَوَانِينِهِمُ الْمُدَوَّنَةِ عَنْ أَكَابِرِهِمْ وَرَسُلِهِمْ . » وَمَنْ يُضِلِّلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً ^(١) . »

فإن قيل : إنما حُيِّلَ عَلَى هَذَا الْمَفْهُومِ لِقَرَائِنَ رَجَّحَتْ حَمْلَهُ عَلَيْهِ .

فالجواب : إنَّ كُلَّ مُرْجِّحٍ كَانَ مَصَادِماً لِلْمَعْقُولِ رُدُّ غَيْرِ مُعَوَّلٍ عَلَيْهِ ، مَعَ أَنَّ تَسْمِيَةَ مَا هَذَا شَأْنَهُ مُرْجِّحاً جَهْلٌ ، وَالْقَائِلُ بِهِ لَيْسَ لَهُ هَادٍ عِلْمِيٌّ يَقِفُهُ عَلَى نَهْجِ الْحَقِّ .

ثُمَّ إِنَّ ^(٢) اقْتَصَرْنَا عَلَى بَيَانِ هَذَا الْأَمْرِ الْوَاضِحِ الَّذِي ارْتَكَبُوا فِيهِ التَّحْرِيفَ إِلَى أَنَّ صَيَّرُوهُ شُبْهَةً ، كَفَانَا ذَلِكَ ^(٣) فِي دَفْعِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ . وَإِنْ أَرَدْنَا قَطْعَ النَّزَاعِ مُسَلِّمِينَ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ وَضَعَتْ بِالِاشْتِرَاكِ ، وَقَدْ اخْتَفَتْ بِهَا قَرَائِنُ رَجَّحَتْ حَمْلَهَا عَلَى « صَارَ » دُونَ « صَنَعَ » ، فَالْجَوَابُ أَيْضاً عَنِ الشُّبْهَةِ وَاضِحٌ . وَبَيَانُهُ : أَنَّ الَّلَفْظَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَعْغِضُ لِعَاقِلٍ وَفَقْفَةٍ فِي صَرْفِهِ عَنْ ظَاهِرِهِ ، وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الْكَلِمَةَ الَّتِي ذُكِرَتْ فِي أَوَّلِ الْفَصْلِ صُرِّحَ بِأَنَّهَا إِلَهٌ بِقَوْلِهِ : « وَإِلَهٌ هُوَ الْكَلِمَةُ » ، فَكَيْفَ يُحْكَمُ عَلَى الْإِلَهِ بِأَنَّهُ صَارَ جَسَداً ؟

(١) هَذَا جُزْءٌ مِنَ الْآيَةِ ١٧ مِنْ سُورَةِ الْكَهْفِ (ع) . (٢) إِنْ ، لَمْ تَرُدْ فِي ج (٣) ذَلِكَ ، سَقَطَتْ مِنْ ب ، وَفِي ج : بِذَلِكَ .

وتصحیح هذا الكلام أن الكلمة عندهم عبارة عن الذات باعتبار صفة العلم أو النطق كما تقدم في أول الفصل ، فحينئذ تكون دالة على الذات الموصوفة بالعلم أو النطق . وهذا الإطلاق ليس مختصاً بالآله لأن اللفظ المشكّل كيفما تردّد يُستعمل في كل^(١) فرد من أفراد حقيقته ، فحينئذ تكون الكلمة موضوعة للذات بقيد العلم أو النطق مع قطع النظر عن كون الذات موصوفة بالجسمية أو منفكة عن هذا الوصف .

ففي أول الفصل أطلقت الكلمة على العالم المنفك عن الجسمية حقيقة الذي هو إلهه ، وفي آخر الفصل أطلقت على العالم أو الناطق الموصوف بالجسمية حقيقة الذي هو رسول أيضاً ، فيكون إذاً معنى قوله : « والكلمة صار جسداً » أى أن ذلك الإله العالم الذى كان مدلول الكلمة كان منفكاً عن الجسمية ، وقد صار مدلولها الآن عالماً موصوفاً بالجسمية وهو الرسول لأنّها إذا وُضعت للذات بقيد العلم قام منها معنى العالم لامحالة . هذا كله بعد التسليم^(٢) بأن الكلمة موضوعة للذات بقيد الصفة من حيث إنها ذات . فإن ادعى أن ذلك مُختصّ بذات الإله كان إطلاقها على عيسى عليه السلام بطريق المجاز لأن المشاركة في مفهومها ثابتة ، وهى من أعظم مُصحّحات المجاز ولا يردّ هذا التأويل بقول القائل إنه على خلاف الظاهر لأنه

(١) كل ، سقطت في بيان (٢) في الأصل : هذه كله بعد تسليم أن الكلمة ، وقد أجرينا بها تصويبات يسيرة . (ع) .

لامعنى للتأويل إلا صرف الكلام من ظاهره لدليل يأتى إبقاءه على حقيقته .

فإن قيل : إنما يكون هذا التأويل مقبولا إذا كان الكلام متعلقا بعبارة بعض لاسيا كلام الإله جل اسمه .

٤٢و فالجواب : أن المعقول إذا حكم باستحالة بقاء اللفظ على ظاهره وجب تأويله . فالتأويل إذا صرف اللفظ عن ظاهره كما ذكر وحمله على ما هو جائز الإرادة فحينئذ لا يبقى للمتعلق بظاهرة حجة لمخالفة المعقول وإمكان التأويل .

ونحن الآن نبين عدم تباين كلمات هذا النص وحملها على ما هو سائغ الإرادة على حكم ما أولناه فنقول :

قد ثبت أن الحق جلّ اسمه هو الذى يضىء بنوره على كل إنسان آت ، ويكشف له به غطاء كل خفية ، وذلك موضح به فى هذا النص بقوله : « ليشهد للنور الذى هو نور الحق الذى يضىء لكل إنسان » . وقوله : « فى العالم كان » ، هذا يصلح أن يكون وصفاً للنور ، ويصلح أن يكون وصفاً للحق جلّ اسمه ، لأن هداية الله تعالى وإيضاحه لكل خفى وكشفه ٤٦ظ الغطاء عن كل شبهة لم يزل ذلك ثابتاً فى العالم .

قوله : « والعالم به كَوْن » ^(١) . هذا وصف للحق جلّ اسمه . وقد صرح بذلك فى أول الفصل بقوله : « كُلُّ به كان » .

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٠ (ع)

فليت شعري أى عذر لمن يحمل هذا على عيسى عليه السلام مع هذا التصريح وهو قوله فى وصف الإله^(١) فى أول الفصل : « وبغيره لم يكن شئ مما كان » ؟

قوله : « إلى خاصيته جاء » ، أى إلى خاصية الحق ظهر نوره الذى هو عبارة عن هدايته وإرشاده^٢ ، إذ بنوره يهتدى كل مُهتَدٍ. والمراد بمجىء النور ههنا ظهوره ، لأن وصف المعانى بالمجىء محمول على ظهورها^(٣) .

قوله : « وخاصته لم تقبله » ، المراد بالخاصة مَنْ دُعِيَ للهداية أى وخاصته الذين دُعُوا لهدايته ولم يقبلوا هدايته .

قوله : « فأما الذين قبلوا » ، أى فأما الذين قبلوا هدايته ، وهم غير الذين لم يقبلوا ، يدل على ذلك إيراد الكلام بأما التى هى للتفصيل فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا بنى الله ، كان الأخضر أن يقول : أن يصيروا بنيه ، وإنما عدل عن ذلك ليُصرّح بذكر الاسم المُعظم وهو الله لأجل شرف النسبة ليُعظم وقع ذلك فى النفوس . ثم قال : « الذين يؤمنون باسمه الذين ليس هم من دم ولا من هواء نجم ولا مشيئة رجل لكن وُلِدُوا من الله^(٤) » . يريد أن هذه البنوة التى حَصَلَ لهم بها شرف النسبة ليست من قبيل البنوات التى من شأنها أن تَحْصُلَ عن

(١) فى وصف الإله ، لم ترد فى بوس

(٢) فى ج : ظواهرها . (٣) [إنجيل يوحنا الإصحاح ١ عدد ١٣ ولفظه : الذين ولدوا

ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل بل من الله . (ع)

مُشِيَّات الرجال وإلماهم بالنساء وتكون اللحوم والدماء بل المراد بذلك الإفراط في القُرب والرأفة بهم على حكم ما سلف .

ثم عطف على أول الفصل مُبَيِّنًا أَنَّ من أحكام الكلمة التي قام منها معنى العالم أَن تطلق على العالم^(١) سواء كان منفكاً عن الجسمية كذات البارى أو غير منفك كذات الرسول .

وقد سلكوا^(٢) في تأويل الأقانيم مسلكاً لزمهم القول بوجود ثلاثة آلهة في الذهن والخارج ، متباينة ذواتها وحقائقها أونفى ٤٢ ظ ذات الإله جل اسمه ، وذلك أَنهم جعلوا الأب عبارة عن الذات بقميد الأبوة ، والابن عبارة عن الذات بقميد البنوة ، وروح القدس عبارة عن الذات بقميد الانبثاق ، ثم يقولون إله واحد .

فإذا ضويقوا في ذلك وتبينوا أَن ذات الأب مختصة بصفة^(٣) الأبوة غير قابلة لوصفها بالبنوة ، وكذلك القول في الابن وروح القدس ، وليست من الذوات المتضائفة فتقدَّر أباً لشخص وابناً لغيره ، قالوا إن الذات واحدة ووصفها بجميع هذه الصفات ممكن ، لكننا إذا وصفناها بصفة قدرنا نفى مايباينها . وهذا مكان الجهل والغفلة لأنهم يقولون بِقِدَم هذه الذوات أَزْلاً وبقِدَم صفاتها ، فإذا هى ملزومات الصفات^(٤) ، وصفاتها لازمة ٤٤ و لها ، ومتى وُجد الملزوم وُجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى

(١) أن تطلق على العالم ، لم ترد في ب .

(٢) من أول : وقد سلكوا إلى المعضلة الثانية لم ترد في ج .

(٣) في ب : مختصة بذات

(٤) الصفات لم ترد في س

الملزوم . فإذا قُدِّر نفي الصفة اللازمة للذات قُدِّر نفي الذات ،
وإلى هذا المعنى أشار الكتاب العزيز بقوله ^(١) : « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ
قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ^(٢) »

المعضلة الثانية : ذكرها يوحنا في الفصل الخامس والعشرين :
« إبراهيم أبوكم انتهى أن يرى يومى ، فرأى وفرح ، فقال
له اليهود : لم يأت لك بعد خمسون سنة أفرأيت إبراهيم ^(٣) ؟
فقال لهم يسوع : الحق الحق أقول لكم إنى قبل أن يكون
إبراهيم ^(٤) . هذا آخر كلامه .

فنقول : إذاً هذا الكلام ناطق بالمجاز لأن إبراهيم عليه
السلام لم يَر يوم ولادته ، ولا يوم إرساله ، ولا يوم حصول
الحقيقة الثالثة له كما يزعمون ، لأن هذه كلها حدثت بعد
إبراهيم ، بل المراد من ذلك أن الأنبياء يحبون دوام طاعة الله ،
٤٤ ظ ودوام إظهار شرائعه المتكفلة بمصالح العباد ، فلما أعلم إبراهيم
عليه السلام برسالة عيسى وهدايته للعالم ، وما يظهر على يده
من مصالح العباد على ما اقتضته شريعته سرّ بذلك ، فالرواية
ههنا محمولة على البصيرة التى هى العلم لاعلى البصر .

وقد صرّح بولص فى رسالته التى سبّرها إلى قورنثية بأبلغ
من ذلك . وهذا يدل على أنه أراد عين ^(٥) ما أردناه ، فقال :

(١) بقوله ، لم ترد فى ب (٢) سورة المائدة آية ٧٣ (ع) .

(٣) فى الأصل : وقد رأيت إبراهيم وصوابها أن تكون جملة استفهامية كما فى نص
الترجمة العربية . (ع) .

(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٥٨ ولفظه قال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم قبل أن
يكون إبراهيم أنا كائن : (ع) (٥) عين ، لم ترد فى س

«ولكننا ننطق بحكمة الله الخفية بالسّر الذي لم يزل مستتراً عن العوالم»^(١) ، وكان الله تقدم فقررها قبل العالمين^(٢) « يريد أن هذه الأحكام مُقرّرة في علم الله قديماً^(٣) ، فليست إذاً تقولاً ولا افتراءً وهذاعين ما أولناه .

وقد صرّح في قصص الرسل في الفصل الثالث بمثل ذلك عظيم تلاميذه بطرس بن يونا المعروف بشمعون الصفا قائلاً :
«يا بني إسرائيل اسمعوا هذا الكلام إن يسوع الناصري رجل ظهر عندكم من الله بالقوى والآيات التي فعلها الله على يديه بينكم ، كما تعلمون أنتم ، فهذا الذي كان مقرراً لهذا من سابق علم الله ومشيبته»^(٤) .

صرّح هذان العظيمان عندهم بعين ما أولناه ، وزاد ابن يونا زيادة فصّرّح بأنّه رجل ، وصرّح بأنّ القوى والآيات التي ظهرت على يديه ليست واقعة بفعله ، بل صرّح بأنّ فاعلها إنما هو الله بقوله : « رجل ظهر عندكم من الله بالقوى والآيات التي فعلها الله على يديه » . وهذا التلميذ المُصرّح بمجموع ما ذكر لايسع أحداً منهم أن يخطر بباله مخالفته . وصريح الإنجيل ناطق عمومًا وخصوصاً بوجوب متابعتة والوقوف عند أقواله .

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٢ عدد ٧ : ٨ (ع)

(٢) عن العوالم لم يرد في ج وس . (٣) قديماً لم ترد في ب وس

(٤) أعمال الرسل الإصحاح ٢ عدد ٢٢ : ٢٣ (ع)

أما عموماً فقولُه لتلامذته : « الحق أقول لكم إن كل ما ربطتموه على الأرض يكون مربوطاً في السموات وما حللتموه ٤٥ ظ على الأرض يكون محلولاً في السموات ^(١) » . وأما خصوصاً فقولُه مخاطباً له : « أذنت الصخرة وعلى هذه الصخرة أبني ^(٢) بيتي » ثم قال له : « وما ربطته على الأرض يكون مربوطاً في السموات وما حللته على الأرض يكون محلولاً في السموات ^(٣) » . صرَّح بمجموع ذلك كله أعني الخصوص والعموم متى في إنجيله . وقوله أيضاً : « ارفع خرافي ارفع كباشي ارفع نعاجي ^(٤) » يريد بذلك طوائف أُمته . صرَّح بهذه الكلمات يوحنا في آخر إنجيله .

ويدل على صحة هذا التأويل أيضاً قوله : « إني قبل إبراهيم ^(٥) » القَبْلِيَّة ههنا مُحال أن تكون مضافة إلى ناسوته لا باعتبار انفكاكه عن اللاهوت ولا باعتبار تعلقه به . ومُحال أن تكون أيضاً ٤٦ و مضافة للحقيقة الثالثة ، لما تَبَيَّن أن هذه كلها حوادث لم تكن موجودة عند وجود إبراهيم عليه السلام . بل المراد بالقَبْلِيَّة علمه

(١) لم نعثَر على هذا النص في المَوْضِع الذي أشار إليه الأب شدياق وهو إنجيل يوحنا الإصحاح ٢٠ عدد ٢٣ ولكنه في إنجيل متى مع اختلاف في العبارة (ع) (٢) إنجيل متى الإصحاح ١٦ عدد ١٨ ولفظه : وأنا أقول لك أيضاً أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيسة وأبواب الجحيم لن تقوى عليها (ع) (٣) الموضع السابق عدد ١٩ (ع) . (٤) إنجيل يوحنا ، الإصحاح ٢١ عدد ١٥ : ١٧ وينتهي الأول فيها بعبارة ارفع خرافي والثاني والثالث ارفع نعجي (ع) (٥) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٥٨ ولفظه : قال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن . (ع)

بتقدير الإرسال ، وما يترتب عليه من الإرشاد ، هذا هو المعنى الذى حمله على السرور .

فإن قيل : فأى خصوصية له فى ذلك ؟ إذ هذا المجمل مشترك بينه وبين سائر الأنبياء ، بل وبين كل موجود .
فالجواب : أنه لم يذكر ذلك فى معرض الخصوصية وإنما ذكره قاطعاً به استبعاد اليهود لسرور إبراهيم وفرحه بيومه ، وتصحيحاً لصدقه فيما أخبر [به] لأن الأنبياء إذا صدر عنهم مثل ذلك إنما يصدر فى معرض التكذيب لأقوالهم ، وأن ما يدعونه من الرسالة^(١) ليس ثابتاً فى نفس الأمر ، فيكون ذلك ردّاً على المكذب وإعلاماً له بأن هذه الدعوى ثابتة فى نفس الأمر مقررة فى علم الله قديماً .

ويدل على صحة هذا التأويل أن عيسى عليه السلام إنما ورد منه ذلك حين أعظم عليه اليهود قوله ، قائلين : « لم يأت لك بعد خمسون سنة » . فذكر حينئذ الجهة المصححة لسرور إبراهيم . فتحصل لهم بذلك استمالة مكذبيهم إلى ٤٦ ظ صدقهم فيما يدعونه من النبوة والرسالة ، وتقوية ظنون مصدقيهم الذين لم يصلوا إلى درجة العلم . وقد ورد مثل ذلك فى ألفاظ سيد المرسلين حيث قال : « كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين^(٢) » .

(١) من الرسالة : سقط فى س (٢) ورد هذا الحديث بعبارة مختلفة وهى : « قد كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » فى الجامع الصغير للسيوطى كما أخرجه الطبرانى فى الكبير من ابن عباس وابن سعد عن أبى الجعداء وأبو نعيم فى الحلية. (ع)

ويجوز أن يكون عيس عليه السلام ذكر ذلك في معرض الخصوصية ، وهو إعلام إبراهيم بمجموع رسالته وما يترتب عليها من الهداية وإظهار مآظهم على يده من المعجزات المختصة به دون من عاداه من الأنبياء السالفة قبله . هذا معنى حسن الإرادة فكيف تُثبت إلهية إنسان بدليل هذا شأنه ؟ .

الشبهة الثالثة : نص عليها ابن زبدي في الفصل الأول من فصول الفار قليط^(١) : « قال له فيلبس : يا سيد أرنا الأب وحسبنا . فقال له يسوع أنا معكم كل هذا الزمن ولم تعرفني يا فيلبس ؟ من رآني فقد رأى الأب ، فكيف تقول أنت أرنا الأب ؟ أما تؤمن أنني في الأب والأب هو في ؟ وهذا الكلام الذي أتكلم به ، ليس هو من عندي بل أبي الذي هو حال في ، هو يفعل هذه الأفعال . آمنوا بي إني أنا في الأب والأب هو في وإلا فآمنوا من أجل الأعمال . الحق الحق أقول لكم : إن من يؤمن بي ويعمل الأعمال التي أعمل وأفضل منها يصنع لأنني صاخي إلى الأب^(٢) » . هذا آخر كلامه .

فأقول : هذا النص كالنص الذي أنكر اليهود إطلاقه واعتذر عنه ضارباً لهم المثل ، وقد مضى القول فيه مبيناً ، ٤٧ ظ وزاده ههنا بياناً ، وضع فيه ماعادته أن يضعه^(٣) وهو أنه

(١) الفار قليط أى المعزى بضم الميم وفتح العين المهملة وكسر الزاى المشددة وتطلق على الروح القدس (ع) (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ٨ : ١٢ (ع)

(٣) في الأصل : أن يصنعه والأصوب أن يضعه (ع)

صلوات الله عليه لم يأت قط بلبسة^(١) إلا واتبعها كاشفاً يُظهر خفائها . وبيان ذلك أنه حين سُئِلَ أن يُريهم الإله ، وكان ذلك مما لا يمكن إسعافهم به ، عدل عن مَسْئولهم قائلاً : « من رآني فقد رأى الأب » . يريد أن الإله لما كانت رؤيته غير ممكنة للعباد أقام الأنبياء في تبليغهم أحكامه مقام نفسه . وهذا شأن الملوك المحتجبين ، فبأمره يأمرُونَ وبنيهيه ينهون وبأحكامه يحكمون .

ثم صرح بعدم إرادة ظاهر^(٢) هذا اللفظ . فقال : « وهذا الكلام الذي أتكلم ليس هو من عندي » . ثم بالغ في البيان فقال : « بل أني الذي هو حال في يفعل هذه الأفعال » . يريد أن أقواله ليست للإله بقيد كونها مفردة بل وأفعاله أي ٤٨ و كل كلام صدر مني متضمناً حكماً فهو من الله لأنني عنه أُخبر ، وكل ماترونه من الأفعال الباهرة للعقول الناطقة بخوارق الأنبياء فذلك فعله لأنه واقع بقدرته .

وقد سلف منا تصريح بولص الرسول بما يعُضد هذا التأويل وذكرنا لفظه : « وهو الله الواحد هو . والوسيط بين الله والناس واحد هو^(٣) الإنسان يسوع المسيح^(٤) » .

(١) اللبسة بضم اللام أي الشبهة وفي الصحاح : وفي الحديث : في الأمر لبسة أي شبهة ليس بواضح وفي أساس البلاغة : في أمره لبس ولبسة إذا لم يكن واضحاً (ع) .

(٢) ظاهر ، لم ترد في ج

(٣) واحد هو ، لم ترد في ب ، وس .

(٤) رسالة بولص الأولى إلى تيموثاوس الإصحاح الثاني عدد ٥ ولفظه : « لأنه يوجد

إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس الإنسان يسوع المسيح . (ع) .

ثم أتى بعد ذلك بما لا يُتَصَوَّر معه إرادة ظاهر هذا اللفظ الدال على أَنَّهُ هو الإله ، فقال مُصَرِّحاً بعدم إرادة ظاهره ، ومُرَعِّباً لهم في تعاطي الأسباب التي وصل بها إلى مثل ذلك : « الحق الحق أقول لكم إن من يؤمن بي يعمل الأعمال التي أعمل ، وأفضل منها يصنع ^(١) » صرَّح بجهة المجاز ، إذ لا ٤٨ ظ يُتَصَوَّر لأحد من البشر أن يكون أفعاله أفضل من أفعال الإله بوجه .

ثم أكد البيان بقوله : « لَأَنِّي ماضٍ إلى الآب ^(٢) » ولو كان الآب حقيقة لما قال : لَأَنِّي ماضٍ إلى الآب ، إذ لا يُتَصَوَّر لأحد أن يقول : أنا ماضٍ إلى زيد ، ويكون هو عين زيد .

وقوله : « أَمَّا تَؤْمِنُ أَني في الآب والآب هو في ^(٣) ؟ » يريد بذلك عدم التباين في الأحكام والإرادات ، على حد ما أسلفناه في إطلاقه الحلول . ويدل على ذلك أَنَّهُ أَتْبَعَهُ بقوله : « وهذا الكلام الذي أَتَكَلَّمُ به ليس هو من عندي ^(٤) » فليتأمل المتأمل هذا النص كم اشتمل على تصريح وتضمن من قرينة تدل على أَنَّهُ غير الإله ، فكيف يُجْعَل نفس الإله ؟ بل لو كان هذا النص كُلُّهُ لُبْسَةً لما جاز معاندة المعقول واعتقاد ذلك ، فكيف والحالة هذه ؟ « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لَنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ ^(٥) » .

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١٢ (ع) (٢) المصدر السابق (ع) (٣) المصدر السابق عدد ١٠ (ع) (٤) المصدر السابق (ع) (٥) سورة الأعراف آية ٤٣ (ع) .

٤٩ و وَيَحْتَمِلُ هذا النص وجهاً آخر يَعْضُدُهُ ما ورد مُصَرَّحاً به في إنجيل متى وهو قوله : « وليس أَحَدٌ يَعْرِفُ الابنَ إِلَّا الأب ، ولا أَحَدٌ يَعْرِفُ الأبَ إِلَّا الابنَ ^(١) » . صَرَّحَ بَأَن أَحَدًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الإله ، فحينئذ يكون مُنْكَرًا على السائل الطالب رؤية الإله بقوله : « لى معكم كل هذا الزمن ولم تعرفنى وأنا إنسان » . مع أَن معرفة الإنسان ممكنة ، فكيف تتصور أَن تعرف الإله الذى لا يُتَصَوَّر معرفته بحاسة البصر ولا يُتَبَيَّن كنهه حقيقته بالأجناس والفصول ؟ ثم عَدَلَ عن ذلك مُبَيِّنًا أَن الإله إِنَّمَا تُطَلَّب معرفته ليكون المُكَلَّف واثقاً بَأَن هذه الأحكام صادرة منه فقال : « من رَأَى فَقَدْ رَأَى الأب ^(٢) » أى أَنَا عنه أُخْبِر ، ثم أَوْضَح ذلك بقوله : « وهذا الكلام الذى أَتَكَلَّم به ليس هو من عندى ^(٣) » ثم لم يقتصر على نسبة الكلام إلى الله عز وجل فقال : « بل أبى الذى هو حالٌّ فى يَفْعَل هذه الأفعال ^(٤) » .
٤٩ ظ ثم ساق بقية الكلام ^(٥) على حَدِّ ما أَوَّل .

* * *

بقيت لهم شبهة لفظية وقعت لبعضهم ظناً منهم ^(٦) أَن الكلمة حينما أُطْلِقَتْ يجب أَن يكون المراد منها عَيْن ما اصطَلَحُوا

— (١) إنجيل متى الإصحاح ١١ عدد ٢٧ (ع) (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ٩ (ع) (٣) المصدر السابق عدد ١٠ (ع) (٤) المصدر السابق عدد ١١ (ع) (٥) فى الأصل : ثم ساق نفسه فى الكلام ، وهى القراءة التى اعتمدها الأب شدياق من نسخة ب وقد أضاف فى الحاشية أنها وردت فى ج بقية فى الكلام وفى س : بالكلام وأثرنا أَن يكون التصويب : ثم ساق بقية الكلام . (ع) (٦) فى الأصل منه وجعلناها فى صيغة الجمع حتى تتفق مع كلمة لبعضهم (ج)

عليه في أقانيمهم لتصحيح ما يتعذر عليهم إرادة ظاهره المتعدد الذات .

وهذا وهم عظيم وعماية خيلت لهم^(١) إن هذا الاصطلاح الذى حملهم ما أشرنا إليه من الضرورة على ما قالوا به يجب أن يكون مراداً لأهل كل شريعة ، فلذلك استدِل على إلهية عيسى عليه السلام بما ورد فى الكتاب العزيز وهو قوله جَل من قائل : « يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا^(٢) »

فأُجِبتُ أن أكشف غطاء هذه الشبهة ليكون الناظر فى هذا النص آمناً من الشبهات المضلّة فأقول : المولود إنما يتكون مُسَبِّباً عن^(٣) سببين أحدهما فى الأنثيين^(٤) وهو أحد نوعى القوة المولدة وهى القوة التى يصير الدم فيها بحال يكون بها مستعداً لقبول قوة الحياة من واهب الصور . والثانى القوة الموجودة فى المَنَى إذا انتقل إلى الرحم ، وانضمت إليه سائر

(١) فى الأصل : « خيلت له » وقد جعلناها أيضاً فى صيغة الجمع (ع) .

(٢) فى الأصل تنتهى الآية حتى : « إنما الله إله واحد » وآثرنا إثبات تمامها . وهى الآية ١٧١ من سورة النساء . (ع) .

(٣) ابتداء من من سببين إلى عبارة : « وإذا وضح هذان الأصلان » لم يرد فى ج .

(٤) الأنثيان الخصيتان من المصباح المنير (ع) .

الشرائط بأن يكون ماءً دافقاً صحيحاً قوياً لافساد فيه ولاضعف ،
ويكون الرحم صحيحاً لاعلة به ، ولم يحصل للمرأة عُقَيْب
الجماع حركة مزعجة عنيفة يحصل بها زلق المنى من الرحم ،
فحينئذ يستعد لقبول القوة المصورة من واهب الصور ، فإذا صار
عنها تشكيلات الأعضاء كان ذلك كَوْناً للصورة العضوية
٥٠ . وفساداً للصورة المنوية . فيستعد حينئذ لقبوله الروح من
واهبها .

هذا هو السبب العادى فى تكوين كل مولود . وإذا ثبت
ذلك فنقول : إن كل شئ له سبب قريب وسبب بعيد ،
فالأكثر إضاافته إلى سببه القريب ، فيقال عند رؤية الرياض
الخضر : انظر إلى صنْع المطر ، والله هو الصانع الحقيقى .
ولو روى نبات نَضِر على صُلْد الشمس فى الأسد ^(١) ل قيل :
انظر إلى صنْع الإله ، فَيُصْرَحُ بالسبب الحقيقى لفوات
السبب العادى .

وإذا وضحَ هذان الأصلان فنقول : السبب القريب فى حق
عيسى عليه السلام لَمَّا دَلَّ الدليل على عدم وقوعه أُضِيفَ
تكوينه إلى السبب البعيد وهو ^(٢) الكلمة ، لأن كل أحد مخلوق
بكلمة الله القائل بها لكل مخلوق « كُنْ » فإذا هو كائن ،
٥١ . فلهذا السبب ^(٣) صرَّح فى حقه بذلك إشارة إلى انتفاء السبب

(١) والصلد : الصلب الأملس . والشمس فى الأسد أى فى برج الأسد عند اشتداد هجير
الصيف . (ع) . (٢) السبب البعيد وهو ، لم يرد فى ج .

(٣) بدلا من عبارة فلهذا السبب ، فى ج : إنما .

القريب العادى ، وأنه إنما كُون بالكلمة التى هى « كُن » من غير مَنِى يمكن إضافة التكوين إليه على ماشرح .

ثم أوضح ذلك بقوله : « أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ » . يريد أن الولد إنما يتكوّن من إلقاء المَنِى إلى أمه ، وهذا المولود لم يُخلَق إلا بإلقاء الكلمة إلى أمه التى هى عبارة عن الأمر بالتكوين ، فإذا الإلقاء مجازى .

وقد ورد مثل ذلك فى حق آدم لما اشتركا فى عدم التكوين عن الأسباب العادية حيث قال جَلُّ من قائل : « مَمْنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ^(١) » . والله عز وجل لا يدله ، وإنما المراد : خلقته بقدرتى ، إشارة إلى أنه لم يُكوّن من مَنِى وإنما كُون بقدرته ، يشير بذلك إلى فوات السبب العادى . وإذا فات السبب العادى أُضيف إلى السبب البعيد المشبه بالحقيقى وهو كلمة الله عز وجل .

وقد أوتى بالمماثلة صريحاً فقال : « إِنْ مَثَلَ عِيسَى ^(٢) عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ^(٣) » وكذلك أيضاً قوله : « وَرُوحٌ مِنْهُ ^(٤) » أى وهو روح تكوينها صادر عنه منفكاً عن الأسباب العادية التى يُضاف إليها السبب عادة ، فالصلة فى مكان الصفة للروح .

* * *

(١) سورة ص آية ٧٥ (ع) (٢) سورة آل عمران آية ٥٩ (ع)

(٣) من الآية ١٧١ من سورة النساء (ع)

فإن قيل : تمام هذه الحجة فرع لكون الكلمة سبباً ،
وسببيتها فرعٌ لردّها لقاعدة الشرط ، وما يترتب عليه من
الجواب ، وذلك ممتنع لما يلزم من عدم المغايرة بين المسبب
وسببه .

قال الفارسي^(١) : لو جاز أن يكون مثل ذلك جواباً لكان
قوله تعالى : « كُنْ فَيَكُونُ » منزلاً منزلة قول القائل :
« اذهب فتذهب » ، وممتنع ذلك ، إذ يصير تقدير الكلام
بالرد إلى قاعدة الشرط : « إِنْ تَكُنْ تَكُنْ » و « إِنْ تَذْهَبْ
تَذْهَبْ » . فيكون حينئذ السبب عين المسبب ، ولذلك
٥٢ و أجمع القراء على الرفع^(٢) فيما وقع الاحتجاج به من الآية
السالفة^(٣) ولم يتابع^(٤) الكسائي^(٥) ابن عامر^(٦) إلا فيما أمكن

(١) هو أبو علي الفارسي النحوي ، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان المتوفى
سنة ٣٧٧ هـ . محب عضد الدولة البويهى وعلت منزلته عنده حتى قال عضد الدولة أنا غلام أبي علي
الفارسي النحوي وصنف له كتاب الإيضاح والتكملة في النحو ، ترجم له ابن خلكان (ج ١
ص ١٣١ : ١٣٢) ، وأورد له القفطي في إنباء الرواة (ج ١ ص ٢٧٤) ثبتاً بمؤلفاته .
وترجم له كثيرون منهم الزبيدي في طبقات النحاة والبغدادى في تاريخ بغداد (ج ٧ ص ٢٧٥)
٢٧٦) وياقوت في معجم الأدباء (ج ٧ ص ٢٣٢ : ٢٦١) والسيوطى في بغية الوعاة ص ٢١٦ :
٢١٧ . (ع) . (٢) أى رفع النون فى : فيكون (ع)

(٣) العبارة : « فيما وقع الاحتجاج به من الآية السالفة » لم ترد فى ب .

(٤) فى ج : يبلغ . (٥) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان المعروف
بالكسائي أحد القراء السبعة كان إماماً فى النحو واللغة والقراءات ، وكان مؤيد الأمين
ابن الرشيد ، توفى سنة ١٨٩ هـ بالرى وكان قد خرج إليها فى محبة هارون الرشيد . قاله
السمعاني . مات محمد بن الحسن الشيباني والكسائي فى يوم واحد بالرى وقيل إن الرشيد كان
يقول دفنت الفقه والعربية بالرى . انظر ابن خلكان (ج ١ ص ٣٣٠ : ٣٣١) وترجم =

أَنْ يَكُونَ انتصابه لامن^(١) جهة الجواب ، بل من جهة العطف ؛
وتلك المتابعة محصورة في آيتين : الأولى قوله جَلَّ من قائل :
« إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ »^(٢) والثانية
قوله تعالى : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ »^(٣) وإذا كان الجواب مُمتنعاً فيما قرئ منصوباً ومرفوعاً
سقط الاحتجاج بالآية وامتنع كون الكلمة سبباً .

فأقول والله الموفق : إن هذه المباحثة غريبة . وأهل العربية
يُجرون الأجوبة تارة على الألفاظ باعتبار معانيها ، وتارة على
٥٢ ظ صور الألفاظ المجردة عن معانيها ، مثال ذلك قوله تعالى :
« أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا »^(٤) . وقع الجواب مُرتباً
على صورة لفظ الاستفهام مُجرّداً عن معناه . ومعنى الكلام
أنهم ساروا فنظروا ، وذلك خبرٌ مخض ليس من الاستفهام
في شيء . فإن ظنَّ الفاء عاطفة لصلاحيتها مع حذف النون
للعطف والجواب فكيف تُجعل متمحضة للجواب مع هذا

== له القفطى ترجمة مطولة في إنباه الرواة (ج ٢ ص ٢٥٦ : ٢٧٤) ومن ترجم له الخطيب
في تاريخ بغداد (ج ١١ ص ٤٠٣ : ٤١٥) والسيوطى في بغية الوعاة (ص ٣٣٦ : ٣٣٧)
وياقوت في معجم الأدباء (ج ١٣ ص ١٦٧ : ٢٠٣) . (ع)

(١) هو أبو عمران عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبي توفى سنة ١١٨ هـ . قال فيه
أبو على الأهوازي كان إماماً عالمياً ثقة فيما أتاه حافظاً لما رواه متقناً لما وعاه عارفاً فهما فيما جاء
به صادقا فيما نقله . ويقول ابن الجزرى إنه كان إمام أهل الشام في القراءة وانتهت إليه
مشيخة الإقراء بها وإن أهل الشام قاطبة لا يزالون على قراءة ابن عامر انظر ترجمته في غاية
النهاية في طبقات القراء تحقيق برجستراسر - القاهرة سنة ١٩٣٢ م (ج ١ ص ٤٢٣ :
٤٢٥ ، رقم ١٧٩٠) (ع) . (١) في ج : إلا من (٢) سورة يس آية ٨٢ (ع)
(٣) سورة النحل آية ٤٠ (ع) (٤) سورة يوسف آية ١٠٩ (ع)

الاحتمال ؟ دفع ذلك بما لا لبس في كونه جواباً وهو قوله جَلَّ
من قائل : « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ ^(١) » .

وإذا وضح ذلك رُدَّتْ مسألتنا إلى هذه القاعدة ، وكان

الجواب جارياً على صيغة الأمر فقط من غير تعرض لعناه .

قال سيبويه : شُبِّهَ ترتب المأمور على صيغة لفظ الأمر في

العرف بترتيب المقدور على تأثير القدرة فيه ، إذ أهل

العرف يقضون على أن من أمر شخصاً بالقيام فأوجده عند أمره

أن قيامه مُسَبَّبٌ عن صيغة الأمر وأن لفظ الأمر سبب ^(٢)

لقيامه ، وهو في الحقيقة مُسَبَّبٌ عن ^(٣) الإرادة التي دَلَّتْ

صيغة الأمر عليها ، يدل على ذلك أن السيد إذا أمر عبده بأن

٥٣ يفعل فعلاً ، وعلم العبد أن السيد لا يريد منه فعل ما أمره به ،

فإذا فعله العبد عُدَّ مخالفاً للسيد ملوماً من جهته ، فإذا للمأمور

سببان أحدهما : حقيقى وهو الإرادة وهو السبب البعيد ،

والثانى : صيغة ^(٤) الأمر في العرف الدالة على الإرادة فتعود

حينئذ القاعدة نفسها في إحالة الحكم على السبب القريب ^(٥) .

فقد ثَبِتَ حينئذ بما ذكرناه أن أهل العرف يعدُّون الكلمة

المأمور بها ويحيلون الحكم عليها ويجعلون ما يقع بعدها

مُسَبَّباً عنها وإن كان له أسباب حقيقية أبعد منها ، وذلك

عين ^(٦) ما بيناه أولاً . وإنما تعلق مُورد هذا الإشكال بصناعة

(١) سورة الحج آية ٤٦ (ع) . (٢) في ج : سبيل (٣) في ب : على

(٤) صيغة ، لم ترد في ب (٥) القريب لم ترد في ب (٦) في ب و س : غير .

عربية . وقد أمكن رُدُّ ذلك إلى قواعدها ، فحينئذٍ يسقط الإشكال يقيناً ، ويسقط خيال مَنْ ظَنَّ أَنَّ قراءة ابن عامر ٥٣ ظ فيما تتمحّض الفاء فيه جواباً عسرة الرد إلى الأصول العربية وقواعدها ، كقوله عز وجل سبحانه : « وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ^(١) » ونظائر ذلك مما انفرد بقراءته منصوباً ، بل القراء مخجوجون من جهته بقوله تعالى : « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ ^(٢) » ولا وجه لإجماعهم على النصب وجعل الفاء جواباً إلا إحالة على وجود صيغة الاستفهام فقط من غير نظر إلى معناها كما تقدم .
وهذا التقدير والإلزام لا يتجه على ابن عامر إشكال البتة .

* * *

فليتأمل الناظر حُسن هذا الإعراب والإغراب مُعظماً هذه الشريعة المحمدية المؤيدة بأفصح الأنبياء لهجة وأصدقهم ^(٣) حجة إذا نطقت جاءت بكل غريبة ، وإن سكنت جاءت بكل غريب ، وليعجب من طائفة تتمسك بمثل هذا النهج الواضح فهمه وتأويله .

(١) سورة البقرة آية ١١٧ (ع)

(٢) سورة الحج آية ٤٦ (ع) .

(٣) ف ج : أبلغه .

هذا آخر ما أردناه ووعدنا به في بيان عدم دلالة النصوص
على إلهيته وعدم حملها على ما يردّه صريح العقل والجمع بين
ما يعتقدون مباينته قاصدين بذلك وجه الله ، جعلنا الله ممن
اهتدى بنور هدايته ، وعَصِمَ عن الخطأ في القول والعمل
بتوفيقه وعنايته ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله
وصحابته ۞

نَجَزَ الْكِتَابَ بِكَامِلِهِ

المؤلفات

التي رجع إليها الأب روبير شدياق

وقد أشار إلى أنه لم يذكر في هذا الثبوت الموجز سوى ما أفاد منه مباشرة
في كتابة شروحه وتعليقاته

١ — مؤلفات غربية

1. Aristote — De generatio e animalum.
2. Bardy — Paul de Samosate, Paris 1929.
3. Basset R. — Le Syntaxaire arabo-jacobite

نُشر في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين التي تعرف باسم :
Patrologie Orientale.

ويختصر اسمها بالحرفين P.O. المجلد ١ و ٣ و ١٦ و ١٧

4. Cayre — Précis de Patrologie, Paris.
5. Cyrille d'Alexandrie-Epistolae 1a et 2a a Susseccum, P.G.

نشرت في مجموعة كتابات الآباء الإغريق التي يختصر اسمها
إلى بالحرفين "P.G." هذا وقد توفي كيرلس الإسكندري حوالي سنة ٢٣٣ م .

6. Damascène (St Jean), — De haeresibus liber.

نُشر في مجموعة كتابات الآباء الإغريق P.G. في المجلد ٩٤

7. Denzinger — Enchiridion symbolorum et definitionum — Fri-
burgi Brisgoviae, Herder 1908.
8. Erpenius — Novum D.N.J.C. Testamentum arabice edente Th.
Erpenius, Leiden, Typogr. erpeniana, 1616.

وهي الترجمة العربية للعهد الجديد التي حققها إربينيوس ونشرها

في ليدن في سنة ١٦١٦ م

9. Faivre — art. Alexandrie, in Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique.

وهي مادة « الاسكندرية » التي كتبها فينفر في معجم التاريخ الكنسي
وجغرافيته ويختصر اسمه بالأحرف : D.H.G.E.

10. Fritsch E. — Islam und Christentum in Mittelalter-Breslau 1930.
وهو : الإسلام والمسيحية في العصر الوسيط .

11. Galien — De symptomaticon differentiae, commentaire de Leonharto Fuchsio, Tubingensis.

— Fetus quando auimetur, Paris.
— De fetus formatione, Paris 1556.
— De semine, Paris.
— De Causis morborum, Paris 1554.

هذه مؤلفات جالينوس الطبية مترجمة من الإغريقية إلى اللاتينية.

12. Goldziher, Ignaz — Le Dogme et la Loi de l'Islam, trad. Arin Paris, 1920.

(وقد ترجم إلى العربية بعنوان : العقيدة والشريعة في الإسلام —
القاهرة سنة ١٩٤٦ م) .

13. — Streitschrift des Ghazali gegen die Batimyya Sekte, Leiden, Trill, 1916.

وهي نشرة جزئية لكتاب فضائح الباطنية للغزالي حققها جولد
تسيهر ونشرها في ليدن سنة ١٩١٦ م .

14. — Uber Muhammedanische Polemik gegen Ahl el-Kitab (Z.D.M.G.), 1878.

مقال لجولد تسيهر عن مجادلة المسلمين لأهل الكتاب نشره في
مجلة المستشرقين الألمانية في سنة ١٨٧٨ م

15. Graf, G. — Die arabischen Schriften des The odorus abu-Qurra, Bishof von Harran, Paderborn 1910.

وهو كتاب جراف عن المؤلفات العربية لثيودور أبي قرة أسقف حران .

16. — Die koptische Gelehrte familie der Aulad al-Assal und ihr Schriftum (Orientalia 1932).

وهو عدة مقالات نشرها جراف عن أولاد العسال ومؤلّفاتهم نشرها في مجلة المشرقيات سنة ١٩٣٢ م .

المجلد الأول : الفصل ١ و ٢ و ٣

17. — Bibliothèque Arabe du Musée et du Patriarcat Copt du airo.

وهو فهرست لجراف عن المؤلفات العربية في المتحف القبطي والبطريركية القبطية في القاهرة .

(دراسات ونصوص المجلد ٦٣ روما سنة ١٩٣٤ م) .

18. — Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im XIIe.

19. — Die Philosophie und Gotteslehre des Jahya ibn 'Adi und späterer Auctoren, Munster 1910.

20. — Zum Schriftum des Abul-Barakat und des Abul-Khair (Orines Christianus III 1933'.

وهو مقال نشره جراف في مجلة الشرق المسيحي عن مؤلفات أبي البركات بن كبر وأبي الخير .

21. Guidi, Ign. — La Traduzione degli Evanglii in arabo et in etio-pico (Roma, Academia dei Lin cei 1888).

وهو تراجم الأناجيل بالعربية والحبشية .

22. Horner — The Coptic Version of the New Testamnt in the Northern dialect, Oxford t. II 1898.

وهو الترجمة القبطية للعهد الجديد باللهجة البهيرية .

23. — in the Southern dialect Oxford t. III 1898.

وهو الترجمة القبطية للعهد الجديد باللهجة الصعيدية .

24. Jugie M. — Tdeologia dogmatica Christianorum orientalium,
5 vol. Paris, Letouzey, 1932-1935.

وهو العقائد اللاهوتية لمسيحي الشرق في خمسة مجلدات .

25. ——— art. Eutychès in Dictionnaire de Théologie Catholique.

وهي مادة أوتيوخوس أو سعيد بن البطريق في معجم اللاهوت
الكاثوليكي

المجلد الخامس . ويختصر اسم هذا المعجم بالأحرف D.T.C.

26. ——— art. Monophysites

وهي مادة المونوفيسييين (أي القائلين بالطبيعة الواحدة)
المجلد العاشر من المعجم .

27. ——— art. Monothélites.

أي القائلين بالمشيئة الواحدة في المجلد العاشر .

28. ——— art. Nestorins.

مادة النساطرة في المجلد الحادي عشر من المعجم

30. Labriolle — La Réaction païenne au II siècle del' Eglise, Paris
1934.

وهو كتاب رد الفعل الوثني في القرن الثاني من تاريخ الكنيسة
بقلم لابرول سنة ١٩٣٤ م .

31. Lebon — Le Monophysisme sévérien, Louvain, 1909.

وهو كتاب المونوفيسية السويرسية (نسبة إلى ساويرس بن المقفع)
أسقف الأشمونين .

32. Lebreton J. — Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol., Paris,
Beauchesne 1931.

وهو تاريخ عقيدة التثليث بقلم لوبريتون في مجلدين سنة ١٩٣١ م .

33. Leclercq (dom J.) — art. Coptes in Diction. d'Arch. Chr., et de Liturgie, publié sous la direction de Dom Cabrol et Dom Leclercq'.

وهو مادة قببط. في معجم الآثار والعبادات المسيحية نشر بإشراف
دوم كابروول ودوم لوكليير ويختصر هذا المعجم الذي يقع في ١٥ مجلداً
بالأحرف . D,A,C,L,

34. ———art. Egypte. مادة مصر في نفس المعجم .

35. Leroy — Traduction du Kitab al-Khitat wal-Athar de Maqrizi, in R.O.C. (1907, II sér).

ليست هذه ترجمة لكتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار
للمقریزی وإنما هي ترجمة الفصول التي كتبها المقریزی عن أهل الذمة
وخاصة من القببط في كتاب الخطط. ونشرت الترجمة الفرنسية لها في
مجلة الشرق السیحي .

36. Mallon, A. — Une école de savants Egyptiens au Moyen-Age, dans Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, 1906-1907.

وهو مقال عن مدرسة من العلماء المصريين في العصر الوسيط
للأب ألكسيس مالون نشره في مجلة الكلية الشرقية ببيروت ، كما
نشر على حدة في سنة ١٩٠٦ م .

37. ——— Ibn al-Assal, les trois écrivains de ce nom, in J.A. 1905.

وهو مقال لمالون عن ابن العسال والإخوة الثلاثة المسمين بهذا الاسم .
نشره في المجلة الآسيوية الفرنسية في سنة ١٩٠٥ م .

38. Maspero J. — Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur r Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites, Paris 1923.

وهو تاريخ بطاركة الإسكندرية من وفاة الامبراطور أنسطاس إلى
حركة التوفيق بين الكنائس اليعقوبية باريس سنة ١٩٢٣ م .

39. Nau F. — Les Ménologes des Évangélistes Copto-Arabs, P.O. t. XII.

وهو تقويم بالشهداء الانجيليين من القبط المتعربين — مقال نشر في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين .

40. ——— Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas, trad. Nau, Paris, Geuthner, 1928.

41. Massignon, L. — La Passion de Hallaj, 2 vol., Paris, Geuthner 1922.

42. ——— Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris, Geuthner 1922.

(وهو بحث في نشأة المصطلحات الصوفية وقد أعيد طبعه في سنة ١٩٥٤ م .)

43. ——— Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie, in Memorial H. Tasset, Paris, Geuthner 1928.

ابن سبعين والنقد السيكولوجي في تاريخ الفلسفة ، وهو بحث لماسينيون في الكتاب التذكارى لهنرى باسيه .

44. Palacios, Asin — Logia et agrapha D.N. Jesu apud Moslemico scriptores asceticos praesertim usitata.

نشره بلاثيوس في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين المجلد ١٣ و ١٩

45. ——— La Mystique de Ghazali, M.F.O. Beyrouth. 1906.

وهو مقال نشره بلاثيوس عن تصوف الغزالي في مجلة الكلية الشرقية ببירות .

46. Perier J. — Yahy ibn 'Adi (Thèse de doctorat) Paris, 1923.

47. Perier A. — Les anons des Apôtres, P.O. VIII.

48. Renaudot — Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a divo Marco suque ad finem saeculi XIII. Paris 1713.

49. ——— Dissertatio de optitarum Alexandrinorum liturgiis, in Liturgiis Oriental. collecti, Francfort-sur-Mein 1847.
50. Simon Richard — Histoire critique des dogmes, des controverses, des contumes et des cérémonies des chrétiens Orientaux — Francfort-sur-Mein 1693.

وهو كتاب : تاريخ نقدي للعقائد والمجاذلات والعادات والطقوس
عند المسيحيين الشرقيين بقلم سيمون ريشار

51. Smith, Margaret — An Early Mystic of Baghdad — London, Sheldon Press, 1935.

وهو كتاب : صوفي بغدادى قديم لمرغريت سميث ويتناول سيرة
الحارث بن أسد المحاسبى .

52. Voisin — L'apollinarisme, Louvain, 1911.

53. Tisserant — Abul-Barakat, in D.T.C.

هذه مادة ابن كبر في معجم اللاهوت الكاثوليكي .

54. ——— Philoxène de Malboug, in D. T. C.

55. Slane (de) — Ibn Khaldoun, Prolégomènes, Paris. Imprimerie Nationale.

وهي ترجمة مقدمة ابن خلدون لدى سلان .

56. Steinschneider — Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache — Leipzig, 1877.

فهرست بالمؤلفات الجدلية والدفاعية باللغة العربية بقلم ستينشنيدر

سنة ١٨٧٧ م .

57. Tixeront — Histoire du Dogme, Paris.

58. Wiet, Gaston — Art. Qibt in E.I.

وهذه مادة قبط التي كتبها الأستاذ جاستون فيت في الموسوعة

الإسلامية القديمة .

(ب) المؤلفات الشرقية

١ - المؤلفون المسلمون

- ١ - الألوسى : روح المعانى - طبعة القاهرة .
- ٢ - البيضاوى : التفسير طبعة القاهرة .
- ٣ - ابن رشد : تهافت التهافت - تحقيق بويج - بيروت
سنة ١٩٣٠ م .
- ٤ - الغزالى : إحياء علوم الدين - طبعة القاهرة سنة
١٣٠٢ هـ .
- ٥ - الغزالى : تهافت الفلاسفة - تحقيق بويج - بيروت
سنة ١٩٢٧ م .
- ٦ - الغزالى : المنقذ من الضلال - طبعة دمشق سنة
١٩٣٤ م .
- ٧ - الغزالى : ميزان العمل - طبعة القاهرة .
- ٨ - الغزالى : أيها الولد طبعة القاهرة .
- ٩ - الغزالى : مشكاة الأنوار طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .
- ١٠ - الغزالى : الرد على الباطنية - تحقيق جولد تسيهر
ليدن سنة ١٩١٦ م .
- ١١ - الغزالى : المستعفى من علم الأصول - طبعة بولاق
سنة ١٣٢٢ هـ .

١٢- الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة -

القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

١٣- ابن حزم : الفِصل في الملل والنحل - القاهرة سنة

١٣١٧ هـ .

١٤- ابن عبد البر النمري : جامع بيان العلم وفضله - القاهرة

سنة ١٣٢٠ هـ .

هذه طبعة المحمضاني التي حذف منها الأسانيد وقد طبعه كاملاً

الشيخ منير الدمشقي وهي طبعة غير مؤرخة (.

١٥- إسماعيل حقي : تفسير روح البيان - دار السعادة سنة

١٣٣١ هـ .

١٦- ابن خلدون - المقدمة - طبعة بيروت سنة ١٩٠٠ م .

١٧- ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - القاهرة سنة

١٣٢٤ هـ .

١٨- السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة -

القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

١٩- الزمخشري : الكشف - القاهرة .

٢٠- المقرئزي : (الفصول الخاصة بأهل الذمة) في

كتابه الخطط نُشر مجلة الشرق المسيحي

سنة ١٩٠٧ م .

٢١- أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفرى : تمخجيل من حَرْف

التوراة والإنجيل - مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ٦٦١

ر ١٦ إضافات .

٢ - المؤلفون المسيحيون العرب

١ - المكين بن العميد : المجموع المبارك (فى تاريخ المسلمين)

تحقيق إريبنوس - ليدن سنة ١٦٢٥ م .

٢ - أبو صالح بن صادق بن بانا : كنائس مصر ودياراتها -

تحقيق إيفتس وتعليقات بطر - أكسفورد سنة ١٨٩٥ م .

٣ - شمس الرئاسة أبو البركات بن كَبَر : مصباح الظلمة

وإيضاح الخدمة حققه فيلكور Villecourt وتيسيران Tisseraut

ونشراء فى مجموعة الآباء الشرقيين فى المجلد العشرين .

٤ - شمس الرئاسة أبو البركات بن كَبَر : قوانين الرسل فى

الكنيسة القبطية تحقيق بيريه - مجموعة الآباء الشرقيين المجلد ٨

٥ - ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين : تاريخ البطارقة -

حق إيفتس جزءاً منه ونشره فى مجموعة الآباء الشرقيين

المجلدات ١ و ٥ و ١٠

٦ - ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين : تاريخ المجامع

الدينية - نشر فى المجلد الثالث من مجموعة الآباء الشرقيين .

ملحوظة : تعتزم جمعية محبي الآثار والفنون القبطية القيام بإخراج طبعة كاملة لمؤلفات ساويرس بن المقفع .

(كتب الأب شدياق هذا في سنة ١٩٣٩ م وبعد هذا التاريخ قام بتحقيق هذه المؤلفات ونشرها الأستاذ يسى عبد المسيح والمستشرق بومشتارك والدكتور عزيز سوريال عطية) .

٧ - سباط ، بولس : عشرون رسالة لمؤلفين من المسيحيين العرب من القرن التاسع الميلادى إلى الرابع عشر الميلادى - القاهرة سنة ١٩٢٩ م .
٨ - أبو الخير بن الطيّب : نُبذ من كتاباته حققها سباط في مجموعة عشرين رسالة فلسفية ودفاعية مما كتبه عدد من المؤلفين المسيحيين العرب فيما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين - القاهرة سنة ١٩٢٩ م .

٩ - أبو الخير بن الطيّب : ترياق العقول في علم الأصول - مخطوطة أكسفورد تحت رقم ٢٤٠ في مجموعة هنت ، ومخطوطة أخرى في باريس تحت رقم ١٧٩ - قسم المخطوطات العربية .

١٠ - ابن زُرعة (أبو على عيسى بن إسحق) : نُبذ من كتاباته في مجموعة عشرين رسالة تحقيق بولس سباط . ونجد أيضاً في هذه المجموعة نُبذاً شائعة من كتابات ابن العسال ويحيى بن عدى وغيرهما من مؤلفي الرسائل الدينية .

١١ - يحيى بن عدى : مجموعة من كتاباته حققها بيريه ونشرها

في باريس سنة ١٩٢٥ م .

١٢- اويس شيخو ومعاوف : عشرون رسالة لاهوتية لعدد من المؤلفين المسيحيين العرب فيما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين - بيروت سنة ١٩٢٠ م .

مراجع أخرى

استعين بها في تحقيق النص وكتابة مقدمة الطبعة الثانية
لرسالة الرد الجميل والتعليق على تصدير العلامة ماسينيون
ومقدمات الأب شدياق

١ - الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى
القرطبي في ٢٠ جزءاً القاهرة سنة ١٩٣٤ م : ١٩٥٠ م .

٢ - صحيح البخارى - طبعة منير الدمشقى - القاهرة في سبعة
أجزاء .

٣ - الجامع الصغير لجلال الدين السيوطى طبعة القاهرة - مصطفى
الحلبى سنة ١٣٥١ هـ .

٤ - النهاية فى غريب الحديث والأثر لمجد الدين بن الأثير -
القاهرة سنة ١٣١٠ هـ فى أربعة أجزاء .

٥ - الصحاح للجوهري - بولاق سنة ١٢٨٢ هـ فى مجلدين .

٦ - أساس البلاغة للزمخشري - طبعة دار الكتب بالقاهرة سنة
١٩٢٣ م فى جزئين .

٧ - تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي - الطبعة الأولى
سنة ١٢٨٧ هـ (لم تكمل) والثانية سنة ١٣٠٧ هـ .

- ٨ - الكامل للمبرد - مطبعة التقدم العلمية بالقاهرة ، جزءان
سنة ١٣٢٣ هـ - ١٣٢٤ هـ .
- ٩ - رغبة الآمل من كتاب الكامل لسيد على المرصني ، القاهرة
في ٨ أجزاء سنة ١٩٢٧ م : ١٩٣٠ م :
- ١٠ - الأمالي للقالى فى جزئين يليهما الذيل - طبعة القاهرة سنة
١٩٢٦ م .
- ١١ - التنبيه على أوهام أبى على القالى فى أماليه للبكرى - القاهرة
سنة ١٩٢٦ م .
- ١٢ - الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون - فى ٧ أجزاء -
القاهرة سنة ١٩٣٨ م : ١٩٤٥ م .
- ١٣ - ثلاث رسائل للجاحظ - تحقيق فنكل - المطبعة السلفية
بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
- ١٤ - مجمع الأمثال للميداني - المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣١٠
فى جزئين .
- ١٥ - ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب ، للثعاللى - القاهرة سنة
١٩٠٨ م .
- ١٦ - حياة الحيوان الكبرى للدميرى - فى مجلدين - القاهرة سنة
١٣٠٥ هـ .
- ١٧ - تاريخ اليعقوبى - طبعة النجف بالعراق - سنة ١٣٥٨ هـ
فى ثلاثة أجزاء .

١٨- تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبرى - المطبعة الحسينية
بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ فى ١٣ جزءاً .

١٩- الكامل فى التاريخ لعز الدين بن الأثير - بولاق سنة ١٢٩٠ هـ
فى ١٢ جزءاً .

٢٠- مروج الذهب للمسعودى - بولاق سنة ١٢٨٣ هـ فى مجلدين .

٢١- المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم لأبى الفرج بن الجوزى - ٥ :
١٠ طبعة حيدر آباد سنة ١٣٥٧ هـ : ١٣٥٨ هـ .

٢٢- تلبيس إبليس لأبى الفرج بن الجوزى - القاهرة سنة
١٩٢٨ م .

٢٣- تاريخ بغداد للخطيب البغدادى - القاهرة سنة ١٩٣١ م
فى ١٤ جزءاً .

٢٤- معجم الأدباء لياقوت - طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م فى ٢٠
جزءاً .

٢٥- معجم البلدان لياقوت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م فى ٨
أجزاء .

٢٦- البداية والنهاية لابن كثير - القاهرة سنة ١٣٥١ هـ :
١٣٥٨ هـ فى ١٤ جزءاً .

٢٧- وفيات الأعيان لابن خلكان - القاهرة سنة ١٣١٠ هـ فى
مجلدين .

٢٨- فوات الوفيات لابن شاکر الکتبی طبعة بولاق سنة ١٢٨٣ هـ
ورجعنا أيضاً إلى طبعة محیی الدین سنة ١٩٥٣ م .

٢٩- إنباه الرواة علی أنباه النحاة للقفطی - تحقیق أبی الفضل -
القاهرة ١٩٥٢ م ، ١٩٥٥ م فی ثلاثة أجزاء .

٣٠- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطی - طبعة القاهرة سنة
١٣٢٦ هـ .

٣١- تذكرة الحفاظ للذهبی - طبعة حیدر آباد سنة ١٣٣٣ هـ :
١٣٣٤ هـ فی أربعة أجزاء .

٣٢- تبیین کذب المفتری فیما نسب للإمام الأشعری - طبعة
القدس بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ .

٣٣- مقدمة ابن خلدون تحقیق علی عبد الواحد وافی - القاهرة
سنة ١٩٦٥ م : ١٩٦٨ م فی أربعة أجزاء .

٣٤- الذیل علی طبقات الحنابلة لابن رجب تحقیق لاوست
والدهان - دمشق سنة ١٩٥١ م ، الجزء الأول .

٣٥- المعجب فی تلخیص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشی -
القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

٣٦- طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبکی - القاهرة فی ستة
أجزاء سنة ١٣٢٤ هـ ورجعنا أيضاً إلى الطبعة الجديدة التي حققها الطناحی
والحلو - عیسی الحلبي - القاهرة سنة ١٩٦٤ م وما بعدها .

٣٧- الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون -

القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٣٨- نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التمبكتى ، على هامش الديباج .

٣٩- كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى > ٢ من القسم الأول - القاهرة سنة ١٩٤١ م .

٤٠- الإشارة لمن نال الوزارة لابن منجب الصيرفى - تحقيق عبد الله مخلص - القدس سنة ١٩٢٤ م .

٤١- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاشكبرى زادة - حيدر آباد سنة ١٣٢٨ هـ : ١٣٢٩ هـ فى جزأين .

٤٢- طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى - القاهرة - طبعة غير مؤرخة .

٤٣- الذخيرة فى محاسن الجزيرة لابن بسام - ق ١ من المجلد الأول - القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

٤٤- جذوة المقتبس للحميدى - القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

٤٥- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - بولاق سنة ١٢٧٩ هـ فى أربعة مجلدات .

٤٦- شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى - طبعة القدسى - القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ : ١٣٥١ هـ فى ٨ أجزاء .

٤٧- الفهرست لابن النديم - القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

٤٨- أعمال الأعلام للسان الدين بن الخطيب ، تحقيق برونسفال

- بيروت سنة ١٩٥٦ م .

٤٩- رحلة ابن جبير - القاهرة سنة ١٩٠٨ م .

٥٠- مهذب رحلة ابن بطوطة - وزارة المعارف - القاهرة سنة

١٩٣٤ م في جزأين .

٥١- رسائل إخوان الصفا - القاهرة سنة ١٩٢٨ م في أربعة

أجزاء .

٥٢- مناظرات الفخر الرازي في بلاد ماوراء النهر - حيدر آباد

سنة ١٣٥٥ هـ .

٥٣- العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر بن العربي - تحقيق

محب الدين الخطيب - القاهرة سنة ١٣٧١ هـ .

٥٤- مقالات الإسلاميين للأشعري - استنبول سنة ١٩٢٨ م

في جزأين .

٥٥- الفصل في الملل والنحل لابن حزم - القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ

في خمسة أجزاء .

٥٦- الملل والنحل للشهرستاني - تحقيق بدران - القاهرة سنة

١٩٤٧ م . في مجلدين .

٥٧- الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ،

لعلي بن ربن الطبري - تحقيق المستشرق منغانة - القاهرة سنة ١٩٢٣ م .

٥٨- الرد على اليهود للرقيلى فى > ١ و ٢ من مؤلفات آسين

بلاثيوس - مدريد سنة ١٩٤٨ م .

٥٩- الرد على النصارى للقيسى فى > ١ و ٢ من مؤلفات بلاثيوس

- مدريد سنة ١٩٤٨ م .

٦٠- الأجوبة الفاخرة لأحمد بن إدريس القرافى - على هامش

الفارق بين المخلوق والخالق القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

٦١- هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية على

هامش الفارق لزادة .

٦٢- الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لتقى الدين أحمد بن

تيمية - مطبعة النيل بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ فى أربعة أجزاء .

٦٣- تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب للشيخ عبد الله

الترجمان - مطبعة التمدن بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .

٦٤- رسالة الهاشمى ورد الكندى عليها لمحمد حمدى البكرى -

مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة م ٩ > ١ سنة ١٩٤٧ م ص ٢٩ :

. ٤٩

٦٥- محاوره المهدي الخليفة العباسي مع تيموثاوس لمحمد حمدى

البكرى - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة م ٢٢ > ٢ سنة ١٩٥٠ م

ص ٤١ : ٥٧ .

٦٦- محاوره البطريرق يوحنا مع أمير العرب لمحمد حمدى البكرى

- مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة . م ١٦ > ١ سنة ١٩٥٤ م ص ٣٢ :

. ٤٥

٦٧- تهذيب الأخلاق ليجي بن عدى - القاهرة سنة ١٩١٣ م .

٦٨- مقالة في المنطق للأسعد بن هبة الله العسال في مجموعة مقالات
فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى - نشرها
شيخو في بيروت سنة ١٩١١ م .

٦٩- مقامع الصليبان في الرد على عبدة الأوثان لأحمد بن عبد الصمد
بن عبدة (بفتح العين المهملة) - مخطوطة بالمكتبة الأحمدية في
تونس تحت رقم ٢٠٦٣ .

٧٠- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزرى - تحقيق
برجستراسر القاهرة سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ م في مجلدين .

٧١- الجوينى إمام الحرمين بقلم فوقية حسين محمود - القاهرة
سنة ١٩٦٤ م .

٧٢- فضائح الباطنية للغزالي - تحقيق عبد الرحمن بدوى -
القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٧٣- إلبام العوام عن علم الكلام للغزالي - القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٧٤- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي - القاهرة -
طبعة غير مؤرخة .

٧٥- سر العالمين وكشف ما في الدارين - المنسوب إلى الغزالي -
القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٧٦- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي - القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

٧٧-محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار لمحي الدين بن عربي -
القاهرة سنة ١٩٠٦ م في جزأين .

٧٨-الأربعين في أصول الدين للغزالي - القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٧٩-الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي . وهي : ١- كيمياء
السعادة ٢- الرسالة اللدنية ٣- الأدب في الدين ٤- أيها الولد -
٥- فيصل التفرقة ٦- القواعد العشرة ٧- مشكاة الأنوار ٨- رسالة
الطير ٩- الرسالة الوعظية ١٠- القسطاس المستقيم - القاهرة سنة
١٩٣٤ م .

٨٠- ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ، تحقيق أمدرؤز -
بيروت سنة ١٩٠٨ م .

٨١- تعريف الأحياء بفضائل الإحياء لعبد القادر العيدروس
هامش الإحياء طبع القاهرة - ١ سنة ١٣٤٨ هـ .

٨٢- المدرسة النظامية في بغداد بقلم سعيد نفيسي - مقال بالفارسية
مترجمه إلى العربية حسين علي محفوظ ، ونشر في مجلة المجمع العلمي
العراق - بغداد سنة ١٩٥٤ م - ١ من ٣ ص ١٤٢ : ١٥٨ .

٨٣- دليل خارطة بغداد قديماً وحديثاً لمصطفى جواد وأحمد سوسة -
مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد سنة ١٩٥٨ م .

٨٤- صور من تاريخ القبط ، لجموعة من المؤلفين - القاهرة
سنة ١٩٥٠ م .

٨٥- ابن كبرّ بقلم جرجس فيلوثاوس عوض - القاهرة سنة ١٩٣٠ م .

٨٦- دليل المتحف القبطى - > ٢ - المطبعة الأميرية - القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

٨٧- الترجمة العربية للكتاب المقدس - نيويورك سنة ١٨٦٧ م .

٨٨- التوقيقات الإلهامية - لمحمد مختار - بولاق سنة ١٣١١ هـ .

٨٩- بين ابن حزم وابن خلدون - مقال لمحمد محفوظ في مجلة الفكر التونسية - عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ٤٢ : ٤٨ .

٩٠- ابن حزم عصره وإنتاجه - مقال لفتحى النجارى في مجلة دعوة الحق المغربية عدد مايو ويونيه سنة ١٩٦٣ م ص ٢٤ : ٢٩ .

٩١- الأستاذ ماسينيون - مقال لأحمد بنانى في مجلة البينة المغربية عدد ديسمبر سنة ١٩٦٢ م ص ٥٠ : ٥٧ .

٩٢- ل . ماسينيون وتاريخ الإسلام مقال لمحمد الطالبي في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١١ : ١٣ .

٩٣- كيف عرفت ماسينيون لأحمد بكير مقال في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١٤ : ١٥ .

أبحاث ومؤلفات أجنبية منها ما ترجم الى العربية

٩٤- مقدمة في تاريخ التصوف الإسلامى (بالإنجليزية) بقلم آرثر أربرى - لندن سنة ١٩٤٢ م .

٩٥- الإسلام فى مرآة الغرب (بالفرنسية) بقلم جان جاك واردنبرج - باريس سنة ١٩٦٣ م .

٩٦- الغزاليات مقال بالفرنسية للأب موريس بويج نشر في مجلة الكلية الشرقية ببيروت ونشر على حدة سنة ١٩٢٢ م .

٩٧- بحث في الترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي (بالفرنسية) للأب موريس بويج ، حرره وأكمّله الأب ميشيل أَلار ، وطبع بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٥٩ م .

٩٨- تصوف الغزالي (بالفرنسية) للمستشرق آسبين بلاثيوس - المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩١٤ م .

٩٩- الغزالي الصوفي (بالإنجليزية) بقلم مرغريت سميث - لندن سنة ١٩٤٤ م .

١٠٠- المؤلفات المنسوبة إلى الغزالي وصحة نسبتها إليه (بالإنجليزية) مقال للمستشرق و . مونتجومري واط نشر في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية J,R,A,S سنة ١٩٥٢ م ص ٢٤ : ٤٥ .

١٠١- عقيدة الغزالي وعباداته ، وهي ترجمة إنجليزية للمنقذ من الضلال وجزء من بداية الهداية مع مقدمة وتعليقات بقلم مونتجومري وا . - لندن سنة ١٩٥٣ م .

١٠٢- مادة الغزالي ، بقلم دنكان بلاك مكدونلد في الموسوعة الإسلامية القديمة (بالإنجليزية .) .

١٠٣- تطور علم الكلام والفقه والنظرية السلطانية في الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مكدونلد - لندن سنة ١٩٠٣ م .

١٠٤- الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مكدونلد - شيكاغو سنة ١٩٠٩ م .

١٠٥ - العقيدة والشريعة في الإسلام بقلم إجناتس جولدتسيهر -

الطبعة الأولى بالألمانية سنة ١٩١٠ م والترجمة الفرنسية باريس سنة

١٩٢٠ م ، والترجمة العربية عن الفرنسية - القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

١٠٦ - مذاهب التفسير الإسلامى بقلم جولدتسيهر (بالألمانية) -

ليدن سنة ١٩٢٠ م وترجمة إلى العربية عبد الحليم النجار - القاهرة

سنة ١٩٥٥ م .

١٠٧ - مقدمة جولدتسيهر لكتاب أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت ،

ترجمها ديمومبين من الألمانية إلى الفرنسية ونشرت هذه الترجمة مع

كتاب ابن تومرت في الجزائر سنة ١٩٠٣ م .

١٠٨ - الدراسة المقارنة للديانات (بالفرنسية) بقلم الأب بيناردى

لابوايه - في مجلدين ومجلد ثالث للفهارس . الطبعة الرابعة باريس

سنة ١٩٢٩ م .

١٠٩ - مادة إنجيل بقلم كارادى ، فو فى الموسوعة الإسلامية القديمة -

الترجمة العربية .

١١٠ - مادة تقليد (بالإنجليزية) بقلم يوسف شاخت فى الموسوعة

الإسلامية المختصرة - ليدين سنة ١٩٥٣ م .

١١١ - مادة ابن حزم للمستشرق أرنودونك فى الموسوعة الإسلامية

القديمة - الترجمة العربية .

١١٢ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام بقلم دى بور - ترجمة وتعليق

أى ريده - القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

١١٣- بحث في الآراء الاجتماعية والسياسية لثقي الدين بن تيمية

(بالفرنسية) للمستشرق الفرنسي هنرى لاوست- نشر المعهد الفرنسي
للآثار الشرقية - القاهرة ١٩٣٩ م .

١١٤- الرحالة والكتاب الفرنسيون في مصر (بالفرنسية) بقلم
جان مارى كاريه - نشر المعهد الفرنسي للآثار الشرقية - الطبعة الثانية
في جزأين - القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

١١٥- مادة ابن العسّال في الموسوعة الإسلامية القديمة - الترجمة
العربية .

١١٦- مادة ابن تومرت بقلم رينيه باسيه في الموسوعة الإسلامية
القديمة - الترجمة العربية وهي بنصها في موسوعة الدين والأخلاق
(بالإنجليزية) .

١١٧- إعادة النظر في سيرة الغزالي ومؤلفاته على ضوء كتاب
طبقات الشافعية للسبكي (بالفرنسية) مقال للأب فريد جبر نشره
في العدد الأول من مجلة المعهد الدومنيكي للدراسات الشرقية - القاهرة
سنة ١٩٥٤ م ص ٧٣ : ١٠٢ .

١١٨- بلدان الخلافة الشرقية (بالإنجليزية) بقلم جى لوسترانج
- كمبردج سنة ١٩٠٥ م ورجعنا أيضاً إلى الترجمة العربية مع تعليقات
وإضافات بقلم بشير فرنسيس وكوركيس عواد - بغداد سنة ١٩٥٤ م .
١١٩- المدرسة النظامية وتاريخها (بالفرنسية) بقلم أسعد طلس -
باريس سنة ١٩٣٩ م .

١٢٠- الثقافة والشخصية (بالإنجليزية) بقلم رالف لينتون -
واشنطن سنة ١٩٤١ م .

١٢١- سيرة القاهرة (بالإنجليزية) بقلم ستانلى لين بول
لندن سنة ١٩٢٤ م .

١٢٢- تراث مصر (بالإنجليزية) تحرير جلا نفيل - أكسفورد
سنة ١٩٤٢ م .

١٢٣- خطوات فى فهم المسيحية (بالإنجليزية) تحرير بيفان
P.J.W.Bevan وبه مقال بريدو عن شخصية المسيح - أكسفورد
سنة ١٩٥٨ م .

١٢٤- تاريخ المسلمين فى إسبانيا بقلم رينهارت دوزى ، ليدن
سنة ١٨٦١ م - الترجمة الإنجليزية التى قام بها ستوكس بعنوان
Spanish Islam. - لندن سنة ١٩١٣ م .

١٢٥- روح الإسلام (بالإنجليزية) للقاضى الهندى سيد أمير
على - لندن سنة ١٩٢٢ م .

١٢٦- ديانة الإسلام : بحث مستفيض فى أصول الإسلام ومبادئه
وعباداته (بالإنجليزية) بقلم محمد على لاهور سنة ١٩٣٦ م فى ٧٨٤
صحيفة من القطع الكبير .

١٢٧- ابن رشد وفلسفته (بالفرنسية) بقلم إرنست رينان -
باريس سنة ١٩٢٢ م (والطبعة الأولى صدرت فى سنة ١٨٥٢ م .) .

١٢٨- حياة المسيح بقلم إرنست رينان - الترجمة الإنجليزية -
لندن سنة ١٩٣٥ م .

١٢٩- الشرق الإغريقى والغرب اللاتينى (بالإنجليزية) بقلم
فيليب شيرارد - أكسفورد سنة ١٩٥٩ م .

١٣٠- لماذا أنا غير مسيحي ؟ بقلم الفيلسوف الإنجليزى برتراند رِصل - لندن سنة ١٩٥٧ م .

١٣١- اتجاهات جديدة فى الدفاع عن الإسلام بقلم أرثر جِفرى - مقال له فى كتاب : العالم الإسلامى اليوم ، تحرير جون موط . John R. Mott - لندن سنة ١٩٢٥ م .

١٣٢- مادة : أسفار العهدين القديم والجديد فى الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مرجوليوث فى موسوعة الدين والأخلاق^(١) ويرمز لها بالأحرف E, R, E, ، المجلد التاسع - ادنبره سنة ١٩١٧ م ص ٤٨٠ : ٤٨٣ .

١٣٣- مادة نقد العهد القديم بقلم ستراكان ومادة نقد العهد الجديد بقلم ألين Allen فى E, R, E, المجلد الرابع - ادنبره سنة ١٩١١ م ص ٣١٤ : ٣٢٤ .

١٣٤- مادة الآريوسية Arianism بقلم ف . جاكسون فى E, R, E, المجلد الأول - ادنبره سنة ١٩٠٨ م ص ٧٧٥ : ٧٨٦ .

١٣٥- مادة الأبولينيرية Apollinarism بقلم أدريان فورتسكيو فى E, R, E, المجلد الأول ص ٦٠٦ : ٦٠٨ .

١٣٦- مادة الدوسيتية Docetism بقلم أدريان فورتسكيو فى E, R, E, المجلد الرابع ص ٨٣٢ : ٨٣٥ .

١٣٧- مادة الأوتيجيين Euchites بقلم جيمس ستراهان فى E. R. E. المجلد ٥ إدنبره سنة ١٩١٢ م ص ٥٧٠ : ٥٧١ .

(١) موسوعة الدين والاخلاق (بالانجليزية) تحرير جيمس هاستنجز James Hastings صدرت تباعا فى أدنبره عاصمة اسكتلندة فى اثني عشر مجلدا من سنة ١٩٠٨ إلى سنة ١٩٢٠ وصدر مجلد الفهارس سنة ١٩٢٦ م .

[[[١٣٨]]] - مادة المرقيونية Marcionism بقلم ن . ماكلين في E.R.E. المجلد ٨ إندبره سنة ١٩١٥ م ص ٤٠٧ : ٤٠٩ .

١٣٩ - مادة الموناركية Monarchianism بقلم هيوبوب في E.R.E. المجلد الثامن ادنبره سنة ١٩١٥ م وتشرح عقائد فرقة السابلية أتباع سابليوس : Sabellius ص ٧٧٩ : ٧٨١ .

١٤٠ - مادة السوسينية Socinianism بقلم و . م . كلو في E.R.E. المجلد الحادى عشر - ادنبره سنة ١٩٢٠ م ص ٦٥٠ : ٦٥٤ .

١٤١ - مقدمة كتاب : نحو اللغة القبطية (بالفرنسية) للأب ألكسيس مالون - الطبعة الثالثة - بيروت سنة ١٩٢٦ م ص ١ : ٧ .

١٤٢ - الكتاب المقدس (بالانجليزية) وهى الترجمة المعتمدة Authorized version ويرمز لها بالحرفين A,V, وهى الترجمة التى تمت فى عهد جيمس الأول ملك إنجلترا وصدرت فى سنة ١٦١١ م .

١٤٣ - الترجمة الفرنسية للعهد الجديد بقلم لوى سيجون سنة ١٩٤٥ م .

١٤٤ - معجم الحيوان لأمين المعلوف - القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

١٤٥ - معجم عربى فرنسى للمستشرق كازيميرسكى Kazimirski المطبعة الأميرية ببولاق ، سنة ١٨٧٥ م فى أربعة مجلدات كبيرة .

فهرست

صفحة

- ١- تقديم فضيلة الدكتور الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية ج
- ٢- مقدمة الطبعة الثانية لرسالة الرد الجميل : ١
- التنويه بالعلامة ماسينيون صاحب الفضل في كشف هذه الرسالة ١
- مجهود الأب شدياق في تحقيقها [٢]
- الأبحاث الحديثة عن الغزالي [٣]
- كتاب الترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي للأب بويج [٤]
- بحث الأب فريد جبر : إعادة النظر في سيرة الغزالي ومؤلفاته
- على ضوء كتاب طبقات السبكي ٢٤
- ملخص هذا البحث والتعليق عليه ٢٥
- مراجعة ماجاء في المصادر العربية عن الغزالي ٣٥
- مناقشة آراء الأب شدياق ٥٧
- منهج الغزالي في الرد على المخالفين ٦٠
- تأييد نسبة الرسالة إلى الغزالي ٦٣
- رأى الجاحظ في فهم المسيحية ٧٢
- تاريخ موجز للأدب الجدلي والدفاعي عن الإسلام ٧٤
- ابتكار المسلمين للمنهج العلمي في الدراسة المقارنة للديانات ٧٧
- دراسة المسلمين للمسيحية ٧٨

صفحة

- ٧٩ - وضع رسالة الرد الجميل في سياق ماسبقها من رسائل مماثلة ...
- ٨٠ - أهمية كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ...
- ابن حزم أول من عُنِيَ بالدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس ... ٨٤
- موازنة بين ماكتبه ابن حزم والغزالي عن المسيحية ... ٩٢
- التسامح الديني في المجادلات بين المسلمين وأهل الذمة ... ١٠٤
- كلمة رينان في مقدمة كتابه عن ابن رشد والتعليق عليها ... ١٠٩
- ٣- تصدير العلامة ماسينيون لرسالة الرد الجميل : ١١٣
- ٤- الترجمة العربية لمقدمات الأب شدياق : ١١٩
- مقدمة : ١١٩
- الباب الأول : المؤلف ورسائله ١٢١
- الفصل الأول : صحة نسبة الرسالة لمؤلفها ... ١٢١
- الفصل الثاني : البيئة والظروف المحلية والتاريخية ... ١٣٢
- الفصل الثالث : موقف الغزالي ... ١٤٤
- الباب الثاني : الجدَل ١٥١
- الفصل الأول : حجة التقليد ... ١٥١
- الفصل الثاني : مقارنة النفس بالبدن ... ١٦١
- الفصل الثالث : دراسة النصوص الإنجيلية ... ١٦٥
- الفصل الرابع : منهج التفسير ... ١٧١
- الفصل الخامس : بعض المشكلات المتعلقة بالأسفار الدينية ١٧٤

منحة

- الفصل السادس : المعجزات المذكورة في الكتاب المقدس
وقيمتها ١٩١
- الفصل السابع : المصادر الإنجيلية ١٩٥
- الباب الثالث : بيئة مصر المسيحية ٢٠٥
- الفصل الأول : اليعاقبة ٢٠٦
- الفصل الثاني : الملكية ٢١٥
- الفصل الثالث : النساطرة ٢١٧
- الفصل الرابع : كُتَّاب مصر من المسيحيين العرب ٢١٩
- تذييل : عَرَض نقدي (لمخطوطات الرد الجميل التي رجع
إليها الأب شدياق) ٢٢٥
- ٥- نص رسالة الرد الجميل : ٢٣٣
- ٦- المؤلفات التي رجع إليها الأب شدياق : ٣١٧
- (أ) مؤلفات غربية ٣١٧
- (ب) المؤلفات الشرقية ٣٢٤
- ١- المؤلفون المسلمون^٧ ٣٢٤
- ٢- المؤلفون المسيحيون العرب ٣٢٦
- ٧- مراجع أخرى استعين بها في تحقيق النص وكتابة
مقدمة الطبعة الثانية لرسالة الرد الجميل والتعليق على
تصدير العلامة ماسينيون ومقدمات الأب روبير شدياق ٣٢٨
- ٨- الفهرست ٣٤٥

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية

وكيل أول
رئيس مجلس الادارة
على سلطان على

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٣/٥١٤٠

الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية

٢٠٠٢-١٩٧٣/١٤٢٩٥